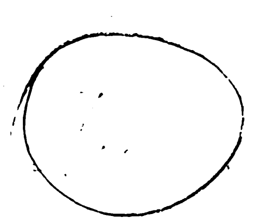
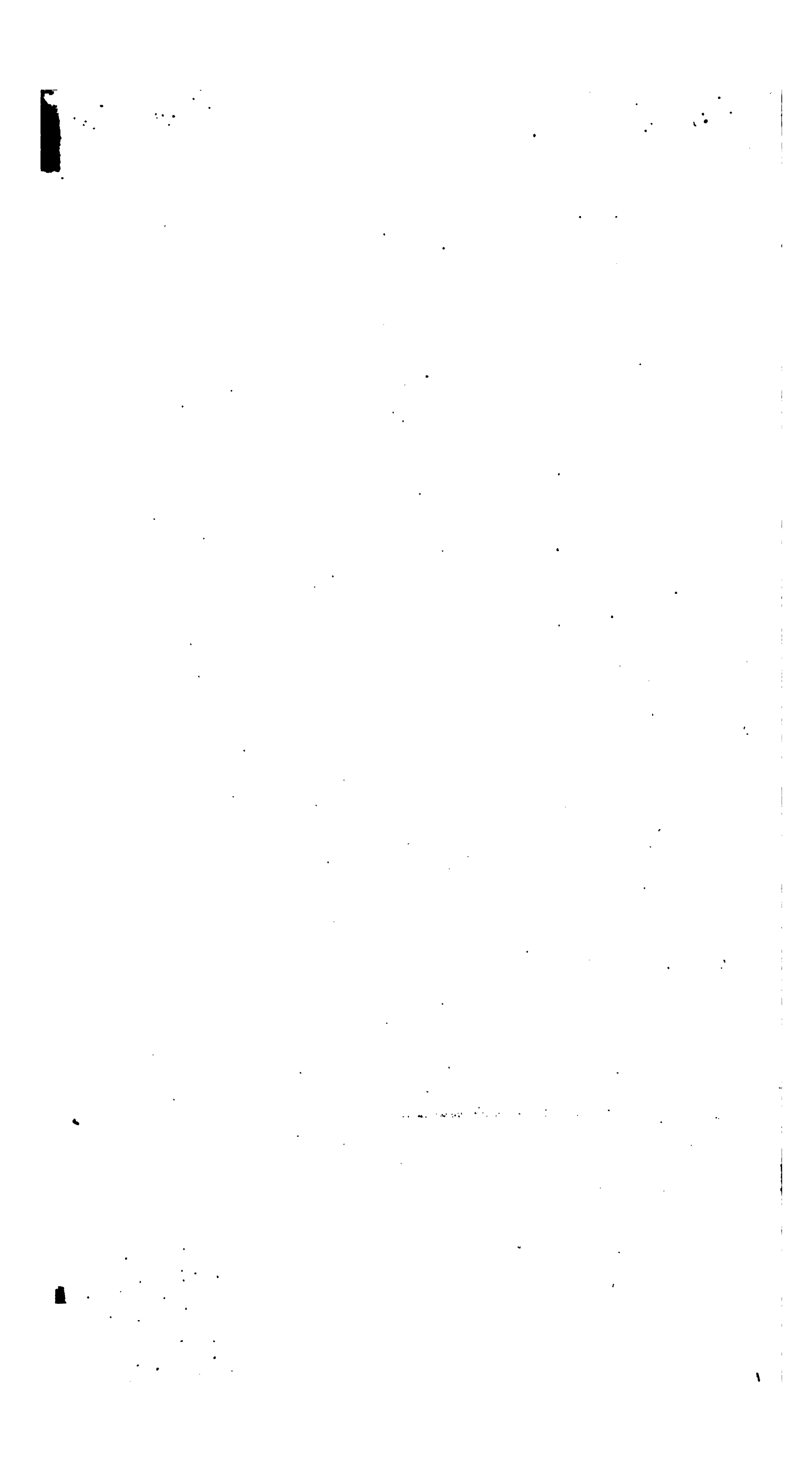










Commentar

zu dem

Briefe des Apostels Paulus

an die

Römer.

Von

Dr. Eduard Köllner

Licentiaten und Privatdocenten der Theologie zu Göttingen.

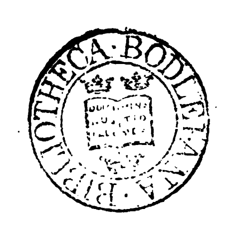


Philosophia quaerit, religio possidet veritatem

J. Picus a Mirandola.

Darmstadt, 1834.

Verlag von Johann Philipp Diehl.



Den hochwürdigen Herren

Dr. H. A. Schott

Geheimen Kirchenrathe, Direktor des homiletischen Seminariums und des akademischen Gottesdienstes, Inhaber der goldnen Civil-Verdienst Medaille.

Dr. J. T. L. Danz

Geheimen Consistorialrathe und Direktor des katechetischen Institutes.

Dr. L. F. O. Baumgarten Crusius

Geheimen Kirchenrathe, Ritter des weißen Falkenordens, Direktor des theologischen Seminariums.

Dr. A. G. Hoffmann

Großherzogl. Sächsischen Kirchenrathe.

ordentlichen öffentlichen Professoren der Theologie zu Jena

seinen verehrten Lehrern

widmet diese Blätter

als Zeichen der innigsten Verehrung und Dankbarkeit

der Verfasser.

Vorrede.

Es war bis in die Mitte des vorigen Jahrhunderts, daß die Ueberzeugung der Christlichen Menschheit in religiöser Hinsicht einen festen Haltpunkt hatte, den für die größere Zahl wenigstens unerschütterten Glauben an die Wahrheit und unmittelbare Göttlichkeit der in den heiligen Büchern niedergelegten Lehre. Man hatte sie in den verschiedenen Kirchen zu einem bestimmten Lehrbegriffe fixirt, der in den protestantischen Kirchen durch öffentliche Bekenntnißschriften, in der catholischen noch obendrein durch eine Norm der Bibelerklärung so hinreichend dargelegt, wie gesichert schien. Da erwachte, unter Zusammenwirken der mannigfaltigsten Ursachen aus dem äußeren bürgerlich-politischen Leben, wie den Fortschritten aller Wissenschaften, die Vernunft zur Prüfung aller den bestehenden Verhältnissen zum Grunde liegenden Principien, in freier selbstständiger Forschung nach Wahrheit. Wie alle Verhältnisse des Lebens, mußte auch der religiöse Glaube bald den Einfluß des neuen Kriteriums der Wahrheit erfahren. Man konnte sich nicht mehr mit einzelnen in den Symbolen niedergelegten Lehren befreunden, — nun stützte man diese aber nicht nur auf die Aussprüche der Schrift selbst, wie man diese einmal erklärte, sondern nahm auch noch den Grundsatz der unmittelbaren Offenbarung zu Hülfe — sofort griff man das Ansehen der Schrift selbst an, man leugnete nicht nur die Göttlichkeit einzelner aus ihr gezogenen Lehren, man leugnete den göttlichen Ursprung der Schrift selbst. Es entstand der Kampf zwischen Rationa-

lismus und Supernaturalismus, die Frage, ob der Inhalt der heiligen Schrift den Verfassern auf eine höhere unmittelbare Weise von der Gottheit selbst mitgetheilt, worauf man von der einen Seite eine unbedingte Auctorität derselben gründen wollte, oder ob bei der Abfassung derselben nur eine Führung und Leitung der Gottheit anzunehmen sey in der Weise, wie wir das Walten der Vorsehung bei Allem, was der Menschheit Gutes widerfährt, in frommem Glauben verehren. Aber es waren nun leider nicht allein die Gottesgelehrten, die, vielleicht schon zu spät, den bisherigen Symbolglauben und so manchen schrift- und vernunftwidrigen Satz bestritten, den eine frühere Zeit zur Stütze und Vollendung der vermeinten Heilswahrheit erfunden hatte. Wie es das Leben mit sich bringt, fanden sich unter allen Ständen Geister, die, in mancher andern Hinsicht zuweilen ausgezeichnet und der Achtung würdig, den Glauben der früheren Zeit bald mit mehr, bald mit weniger Grund, leider zu oft mit Frivolität angriffen. Hatte nun schon der Fortschritt in allen Wissenschaften die Mehrzahl der gebildeteren und denkenden Christen dem alten Glauben entzogen so konnte es freilich nur von den nachtheiligsten Folgen für religiösen Glauben und Leben überhaupt seyn, wie so viele Theologen selbst, denen das Pfund des göttlichen Wortes übergeben war, daß sie damit wucherten zum Segen der Menschheit, sich zur Stützung und Wahrung des wankend gewordenen Glaubens verhielten. Während es durch die Bemühungen der einen immer klarer hervortrat, daß der Symbolglaube von der Schrift verschieden sey, vertheidigten, und vertheidigen noch, andere Prediger des göttlichen Wortes denselben mit vielleicht gut gemeintem, aber blindem Eifer; und umgekehrt, während man von der einen Seite fortfuhr, gerade die Lehren in der Schrift zu finden und geltend zu machen, die, wenn sie auch theilweise sich mit Worten und Ausdrücken der Schrift vereinigen lassen, doch dem Geiste und der Lehre Jesu im Ganzen, so wie der Vernunft widersprechen, richtete man von der anderen Seite allen Fleiß darauf, zu zeigen, daß eine unmittelbare Offenbarung nicht anzunehmen sey, und stellte so unvermerkt, gewiß auch nur in

u. 'eligem Eifer des Gegensatzes, die vermeinte höhere Wahrheit der Vernunft dem Glauben der Bibel entgegen, damit aber in Wahrheit das Ansehen dieser herab, wenn man es auch nicht wollte. Wie tief dieser unselige Gegensatz in den Glauben der Christlichen Menschheit eingreifen mußte, und unter manchen von außen mitwirkenden ungünstigen Ursachen eingegriffen hat, wer will es leugnen? Nicht nur daß die Mehrzahl der denkenden Christen jetzt mißtrauisch wurde gegen ihre Führer, die sie unter sich so zerfallen sah, — es war und ist durch jenen Streit, unter Mitwirkung zahlreicher ungünstiger Umstände des äußeren Lebens, Lauheit gegen Religion überhaupt und jeder davon unzertrennliche Nachtheil für's Leben, das nur durch den religiösen Glauben seine Weihe und Würde erhält, entweder hervorgerufen, oder doch gar sehr befördert worden. Die veralteten symbolischen Dogmen glaubten und glauben die Gebildeteren — einzelne, die aus Schwärmerei oder Mangel an Einsicht eine Ausnahme machen, kommen nicht in Betracht — nicht mehr; — sie durften sogar, machten jene den wahren Gehalt der Bibel aus, mit Recht auch gegen diese selbst gleichgültig werden, und — sind es leider zu viel geworden, da so viele verblendete Arbeiter am Reiche Gottes nur das geltend machten und machen, was der denkende und gebildete Christ längst verlassen hat; — aber umgekehrt, daß man nur bemüht war, darzuthun, daß so Manches der Idee einer unmittelbaren Offenbarung widerspreche, anstatt zu zeigen, wie die Grundansichten der Bibel und die zweifellosesten Aussprüche über alle die Beziehungen, die für Glauben und Leben die wichtigsten sind, sich eben so mit der Vernunft vertragen, als sie allein den wahren Gehalt der Bibel bestimmen können und diesen selbst als göttliche Offenbarung darstellen, — daß man, anstatt jene zweifellose **analogia fidei** zum Maaßstab der Erklärung zu machen, die Vernunft als Maaßstab aufstellte, so unvermerkt die Wahrheit der Vernunft für eine höhere und befriedigendere ausgab, und wirklich in einen Gegensatz mit dem wahren Gehalte der Bibel stellte, konnte nur dieselbe unglückliche Folge haben, — die Bibel als entbehrlich für den gebildeten Christen hinzustellen.

Auf beiderlei Weise hat man in Wahrheit den Werth der Bibel herabgesetzt, und damit in Wahrheit dem Christen die Grundfeste und Grundstütze seines Glaubens geraubt. Denn aller Christlicher Glaube als solcher beruht auf dem Inhalte und der Auctorität der heiligen Schrift, was keines weiteren Beweises bedarf, — aber eben so gewiß auch in dieser und auf ihrem Ansehen als einer wahren göttlichen Offenbarung das wahre Heil und die religiöse Glückseligkeit der Christlichen Menschheit.

Erstens ist es für die größere Zahl der Christen, wie die menschlichen Verhältnisse einmal sind, durchaus wünschenswerth, daß wir die in unseren heiligen Büchern niedergelegte Lehre wirklich als eine wahre göttliche Offenbarung ansehen dürfen, insofern die größere Menge erst dadurch den zu ihrer religiösen Glückseligkeit nothwendigen sicheren Glaubensgrund erhält: zweitens hat die Vernunft nach aller bisherigen Erfahrung das nicht geleistet, was der Mensch zu seinem religiösen Frieden bedarf, und die Menschheit hat durchaus keine gleiche so rein fließende Quelle, während der wahre Gehalt der heiligen Bücher gerade die höchsten Bedürfnisse der Menscheit vollkommen befriedigt, aber eben so gewiß auch nur in der Annahme eines höheren göttlichen Ursprunges seine Erklärung findet.

Man könnte einen Vernunftglauben aufstellen, der (abgesehen von der Frage, ob er ohne das Erscheinen des Christenthums je möglich geworden) alle Sätze dieser allein den Menschen befriedigenden und beseligenden Lehre in sich aufnähme — es ist dennoch zweifellos, daß ihm ohne das Ansehen der Schrift als einer göttlichen Offenbarung der gleiche Segensreichthum fehlen wird. Darin, daß es nun kein Christlicher Glaube mehr wäre, läge freilich nichts; denn auch das Christliche hat seine Würde nur darin, daß es sich nicht etwa im Gegensatze zu dem allgemein und rein Menschlichen befindet, nein, das allgemein Menschliche nur in seiner höchsten Vollendung darstellen will und wirklich darstellt. Dagegen muß mit Recht behauptet werden, daß die Menschheit, wie sie einmal ist, im größeren Ganzen allerdings einer

höheren als menschlichen Auctorität bedarf, um eine feste Basis ihres Glaubens zu haben. Nicht zu vergessen, die Menschheit im größeren Kreise, wie sie wirklich ist. Mögen auch einzelne Weise, mögen viele gebildete und denkende Christen sich daran genügen, daß die Vernunft ihnen die religiöse Wahrheit als solche verbürgt, ja mag ganz zweifellos seyn, daß jeder denkende Christ den letzten Beweggrund des Glaubens nur in dem eigenen Bewußtseyn von der Wahrheit desselben findet und finden soll, — jenes sind nur Ausnahmen, gleichsam die ideale Menschheit, und dieses leidet einestheils so wenig Anwendung auf die größere Zahl der Christen, als es andererseits der Annahme einer Offenbarung gar nicht widerspricht. Die Masse wird immer weniger bemüht seyn, sich die Gründe einer wahrhaft würdigen religiösen Ueberzeugung klar zu machen, als sie ihrer Segnungen bedarf, und, eben weil sie die letzte Prüfung der für das Leben unbedingt nöthigen Ueberzeugung weder vornehmen mag, noch kann, den ergriffenen Glauben durch den Gedanken einer höhern göttlichen Auctorität geheiligt sehen will, und, wenn anders der Glaube selbst ihrer Einsicht genügt, erst darin die letzte Gewähr seiner Heiligkeit und Wahrheit findet. Damit soll nun aber keineswegs bewiesen seyn, daß wir deswegen in der Schrift eine wahre göttliche Offenbarung anerkennen müßten, geschweige, daß deswegen in ihr eine solche enthalten sey. Ein solches **argumentum a tuto**, als müßten wir zur Beruhigung des Volkes entweder dieses allein oder uns mit täuschen, wäre in ernster Forschung nach Wahrheit lächerlich. Dagegen ist eben so zweifellos, daß von zwei Lehren, bei ganz gleichem Inhalte und gleicher Würde, diejenige segensreicher wirken wird, der wir jenen Ursprung von Gott selbst beimessen dürfen, und daß für die religiöse Glückseligkeit der christlichen Menge allerdings viel darauf ankömmt, ob und daß wir befugt seyen, in unseren heiligen Büchern eine wahre göttliche Offenbarung anzuerkennen.

Daß wir nun aber dieß, was nach dem Vorigen nun wenigstens so viel für die Ruhe der größeren Menschheit

in sich schließt, nicht nur können, sondern auch müssen, dafür liegt der einzige aber auch entscheidende Grund in dem Gehalte der heiligen Bücher selbst, verglichen mit dem, was die Vernunft vor und sogar noch nach dem Auftreten des Evangeliums geleistet, und dem, was die Menschheit zu ihrem Frieden wirklich bedarf.

Der wahre Gehalt der heiligen Bücher stimmt so gewiß mit der Vernunft, so lange diese wirklich vernünftig ist, überein, als er allein die heiligsten und höchsten Bedürfnisse der Menschheit wirklich vollkommen befriedigt, und eben darin die Gewähr seines höheren göttlichen Ursprunges trägt.

Das Erstere ergibt sich aus der Erklärung der heiligen Bücher selbst, in Vergleichung mit den Grundforderungen des reinen menschlichen Bewußtseyns, das Zweite aus einer wahren Würdigung der höchsten und heiligsten Bedürfnisse der Menschheit in religiöser Rücksicht überhaupt, das Dritte aus unbefangener Betrachtung der Art, wie die Vernunft, soweit unsere Kenntniß reicht für den religiösen Glauben aufgetreten ist. Darnach nämlich darf die Gültigkeit der Vernunft, wenn auch nicht als Erkenntnißquelle religiöser Wahrheit überhaupt, doch als einzige und zwar von der im Christenthume erschienenen mit Recht bezweifelt werden. Welche wunderliche Ausgeburten hat sie im Heidenthume, im Glauben des Volkes, wie der Philosophen hervorgebracht! Wie einzeln stehen die Männer, die in der Erkenntniß der Wahrheit sich den Lehren des Christenthums zwar vor anderen näherten, aber noch wie fern davon blieben! Und wie sind die Systeme der gefeiertsten Philosophen des Alterthums meistens nur schöne Phantasiegebilde! Berufe man sich nicht darauf, daß nur die gebildete Vernunft die Quelle seyn solle und müsse. Meint man damit gleichsam eine formelle Bildung? Wo blühten die Künste mehr, als im classischen Alterthume, wie reich war man an Speculation und Dialectik, wie arm an religiöser Wahrheit! Sieht man aber auf den Gehalt der religiösen Ideen, wie

leicht ist hier Täuschung. Wir tragen die erst durch das Juden- und Christenthum, dem Anfange und der Vollendung der göttlichen Offenbarung, in's Leben getretenen Ideen nur stolzerweise auf unsere Vernunft über. Und gleichwohl wie steht es mit der Vernunft noch in unserer Zeit? Außer dem Christenthume welcher Wahn unter so vielen mit Vernunft begabten Wesen! Ja, welche wunderliche Sätze hat sie unter dem Namen der Philosophie noch nach Erscheinung des Christenthums geschaffen, und schafft sie noch jetzt unter uns! Dazu kömmt, hat sie sich denn jemals zu einer den Bedürfnissen der Menschheit genügenden Uebereinstimmung erhoben? Oder, wenn anders der wahre Maaßstab für die höchsten und heiligsten Bedürfnisse der Menschheit durch den wahren Gehalt der Bibel bezeichnet ist, hat sich denn die Vernunft in der Gesammtheit der denkenden Christen jemals gerade zu der dem Christenthume gleichstehenden Summe der religiösen Wahrheit vereinigt, die so gewiß allein die Ansicht von der heiligen Schrift als einem Codex wahrer göttlichen Offenbarung als eine willkührliche und unnöthige Erklärung ihres inneren Werthes erscheinen ließe, als sie eine entsprechende Befriedigung der höchsten menschlichen Bedürfnisse in sich trüge? Demnach gibt es für die Christliche Menschheit (und wo wäre sonst wohl einer?) entweder überhaupt gar keinen sicheren Glaubensgrund, oder er liegt in ihren heiligen Büchern.

Darum soll denn aber auch ihr Werth und ihre Heiligkeit von den Christen überhaupt nie verkannt, von den Theologen, wenn sie es anders wirklich mit dem Wohle der Menschheit gut meinen, vor allem geltend gemacht werden. Wie viel davon abhänge, zeigt die Geschichte der Religiosität klar genug. Wahre Achtung und Werthschätzung der Bibel und wirklich frommer Glaube und religiöses Leben gehen immer Hand in Hand.

Aber, kann nun nicht sowohl, sondern muß nun gefragt werden: haben denn nicht gerade die, die den unmittelbaren Ursprung der Schrift von Gott behaupteten, schon früher und auch in der neueren Zeit alles Mögliche gethan, um das Ansehen derselben geltend zu machen? und, wenn der Stand-

punkt der Parteien, der Rationalisten, wie der Supernaturalisten (richtiger der Symbolgläubigen), nur zum Schaden des Bibelansehens und damit aller Christen beigetragen hat, was soll nun geschehen? — Daß und wie sehr eben sowohl die früheren, als auch die neueren Bestrebungen gerade derer, die das Ansehen der Bibel vermeintlich haben schützen wollen, von dem Ziele abirren, ergibt sich vielleicht aus Folgendem. Ehe die Vernunft erwachte, und als noch der Glaube an den unmittelbaren göttlichen Ursprung der heiligen Schrift feststand, da war, eben durch diese Ansicht von der Bibel, lebendiger Glaube unter allen Ständen der Christen. Man glaubte, den wahren Inhalt der Schrift gefunden zu haben, — man irrte, aber der Irrthum genügte dem Bedürfnisse der Zeit, und die Frucht der Bibel war auch da noch Segen. Die Vernunft erwachte, — der als Gehalt der Bibel vorgegebene Glaube genügte nicht mehr, wurde sogar in den wichtigsten Lehren als der Bibel schlechthin entgegen nachgewiesen, — und, weil man ihn mit dem Schilde der Bibel selbst decken wollte, leider der Angriff, wenn man es auch nicht ausgesprochen und vielleicht nie hat thun wollen, doch in Wahrheit auf diese gelenkt. Man hat freilich von Seiten der Rationalisten nie das Ansehen der Bibel geradezu angegriffen, nur den Grundsatz bestritt man, daß sie unmittelbare Offenbarung enthalte, theils jedoch durch die Heftigkeit, mit der man vorzugsweise dieses that, theils auch unvermeidlich dadurch, daß man ihre Wahrheit nur eben in dem Maaße durch Gottes Beistand entstanden gelten ließ, als sie vor, wie nach, sich unendlich oft erzeugen könnte, wurde der Tempel erschüttert und wankend gemacht, in dem auf heiligem Altare die einzige Flamme brennt, an welcher der Glaube sich würdig entzünden kann. Aber man reißt leichter ein, als man aufbauet. Es sank das Ansehen der Bibel, — und mit ihm der Glaube. Lauheit gegen Religion überhaupt und die Christliche insbesondere nahm unter mannigfach äußerer Begünstigung schnell überhand, — wenn Alles in der Vernunft liegt, dann ist ja jeder seine eigene Gewähr der Wahrheit, und kann mit sich abrechnen, wie das eigene Selbst es wünscht.

Der Glaube wurde Vernunft- oder besser Verstandeslehre, dem die himmlische Weihe und Begeisterung fehlte, — und wie aus dem Leben der Christen der fröhliche Glaube an das Evangelium gewichen war, so zeigte sich ein gleicher fast peinlicher Zustand in der Theologie, wie umgekehrt dieser natürlich immer wieder auf das Glaubensleben einwirken mußte. Nicht nur daß man den Glauben an die Lehre der Symbole noch den rechten Glauben nannte, — man hielt ihn wirklich noch meistens für den wirklichen Glauben der Bibel, und so sah sich der gewissenhafte Theologe in der traurigen Nothwendigkeit, ein Christenthum nach der Bibel zu lehren, das er selbst nicht glaubte, oder, eben nicht ganz redlich, eine Vernunftlehre unterzuschieben. In der Wissenschaft war denn auch wenig noch vom Glauben die Rede. Die Dogmatik trat entweder als die Bibel berichtigende Vernunftlehre auf, oder als Philosophie, die sich mit biblischen Formeln schmückte. Die Exegese aber war meistens nur der Tummelplatz philologischer Untersuchungen, wenn darin freilich auch sehr Großes geleistet wurde, wie in dem historischen Felde überhaupt, dem, vielleicht aus Abneigung gegen die vermeinte dogmatische Unvollkommenheit sich die Geister vorzüglich zuwandten. Daß man den Mangel eines lebendigen Glaubens nicht genug empfand, mochte auch mit in äußern Verhältnissen liegen, — es zogen Stürme, wie sie die Welt kaum gesehen, über die Christliche Menschheit weg. Aber so konnte es nicht bleiben, — man mußte die Leere, die im Gemüthe entstanden war, fühlen, und — hat sie gefühlt. Das religiöse Interesse, das eine Zeitlang, gewiß sehr mit durch die äußeren Begebenheiten, zurückgedrängt war, erwachte, gewiß auch unter Mitwirkung äußerer Schicksale der Völker, auf's neue: der Mensch wandte sich aus der Außenwelt wieder in sein tieferes Ich zurück, und suchte da Frieden. Und wie es der Natur der Sache nach nicht anders seyn kann, da, wo dem Glauben die Wunde geschlagen war, an dem Ansehen der Bibel, daher mußte und konnte auch allein die Heilung wieder kommen. Man fing an, den Werth unserer heiligen Bücher wieder geltend zu machen, und darauf hinzuweisen, daß allerdings ein hö-

herer Werth und eine tiefere Wahrheit in ihnen enthalten sey, als eine Zeitlang von Vielen geglaubt war. Nachdem von den sogenannten Supernaturalisten nur wenige noch mit den schwachen Waffen aus der Rüstkammer des alten geschlossenen kirchlichen Systems gekämpft, in Wahrheit auch von ihnen die meisten den alten Glauben verlassen hatten, trat zuerst Dr. Tholuck mit einer neuen Art, die Bibel auszulegen und ihr Ansehen für den Christlichen Glauben wirksam zu machen, auf. Durch und durch leuchtet das Bestreben hervor, die höhere allein befriedigende Wahrheit der Bibel geltend zu machen, und Scharfsinn und Gelehrsamkeit standen und stehen ihm zur Seite, und andere Ausleger folgten bald auf dem von ihm betretenen Wege. Und jenes Bestreben hat nach der einen Seite gute Früchte getragen. Es war Bedürfniß, einen lebendigeren Glauben und dazu vor allem einen sicheren Glaubensgrund wieder zu gewinnen, — nur in neuer Achtung und Werthschätzung unserer heiligen Bücher konnte und kann er wiedergewonnen werden, und Dr. Tholuck hat vor allen wieder darauf aufmerksam gemacht, daß in der Bibel eine höhere Wahrheit enthalten sey, als eine Zeitlang darin gefunden wurde, — und in dieser Hinweisung auf die Wahrheit, und in der Anregung zu neuer Forschung hat er unbestreitbar ein großes Verdienst. Anders aber dürfte es stehen, sobald wir fragen, was er nun für die Erreichung des in dem Entwickelungsgange der wahren Christlichen Ueberzeugung zu erstrebenden Zieles in Wahrheit gewirkt hat, ob er auf die rechte Art verfahren ist, und welche Folgen sein Weg haben kann und muß. — War die Aufgabe, wie oben zu zeigen versucht ist, die, die Bibel als göttlichen Ursprungs, ihren Inhalt als jedem Menschen, auch dem Gebildetsten, unentbehrlich zu zeigen, so hat Dr. Tholuck wohl nur wenig gewirkt. Seine von ihm selbst so genannte geistvolle (vgl. Tholuck Litter. Anz. 1834. Nr. 14.), oder auch, nach dem eigentlichen Lieblingsausdrucke, tiefere Exegese (s. Tholuck Comm. Afl. 3. S. 209.) besteht, das Grammatisch-Historische abgerechnet, worin man ihm so viele Vorwürfe gemacht, nur — in rein ascetischen

Betrachtungen über die einzelnen gerade be-
handelten Stellen, oft wirklich geistreich, und —
in der möglichen oder auch oft von dem Apostel
gewiß empfundenen Beziehung auf das religiös-
ethische Verhältniß des Menschen zu Gott über-
haupt. Aber, ungerechnet die Unklarheit und Dunkel-
heit, mit der meistens jene Beziehungen dargestellt sind, sie
sind meistens durchaus nur vom Standpunkte der Symbole
aus, obwohl noch häufiger nur in symbolischen terminis
gegeben, und finden sich Stellen und Ansichten, die jedem
gebildeten Verstande schlechthin widersprechen (z. B. die alt-
mystische Ansicht von dem Protevangelio, Afl. 3. S. 28.).
Die ganze Exegese hat den Schein großer Rechtgläubigkeit,
insbesondere aber der unbedingten Annahme der Bibel als
göttlicher Offenbarung, in alter orthodoxer Weise. Doch
abgesehen davon, daß Dr. Tholuck häufig genug gegen
seine eigenen Principien verstößt, daß er gegen die Rationa-
listen eifert, die da annehmen, daß Paulus habe irren
können (s. Thol. zu 9, 18.), und oft genug selbst nur
Zeitvorstellungen anerkennt, daß er ganz gegen alle wissen-
schaftlichen Principien, wenn es in Frage steht, was in
bestimmten Stellen die Meinung des Apostels gewesen sey,
die exegetische Bahn verläßt, und aus dogmatischem Grunde
dem Apostel eine Ansicht zu- oder abspricht (vgl. insbeson-
dere zur Erwählungslehre), was hat uns denn jene geist-
volle Exegese genützt? — Darauf hingewiesen, daß in
den heiligen Büchern ein hohes Gut verborgen liege, und
sorgfältig wieder einen Schleier darüber gezogen. Ist denn
irgend ein Lehrsatz, den die Rationalisten bestreiten, von
Dr. Tholuck, nach dem doch Nichts in der Bibel enthalten
seyn darf, das nur Zeitvorstellung und Form der Einklei-
dung wäre, als wahr nachgewiesen? — So viel ich ur-
theilen kann, nicht ein einziger. Die tiefere Exegese begnügt
sich damit, überall, wo die Stützen des früheren Systems,
dem sie huldigt, standen, aber auch zugleich der eigentliche Kampf
war (wie in der Haupt-Lehre vom Glauben, wo es Frage
war und ist, wie ein bloßes Fürwahrhalten, nach alter
Fassung, vor Gott rechtfertigen könne, in der Lehre von

der satisfactio vicaria etc.), nur den mit den Symbolis übereinstimmenden äußern Wortsinn, der doch gar nicht den wahren Gehalt ausmacht, wieder hinzustellen, oft indessen so unentschieden, daß es schwer ist, zu erkennen, ob die symbolische Lehre, oder welche dem Apostel zugetheilt werde. Sonach verdient wohl die sogenannte tiefere Exegese ihren Namen nicht; — wollte sie es, so müßte sie nachweisen, daß in den sonst in der Anwendung von ihr festgehaltenen Lehren wirklich die tiefste Wahrheit liege, — das hat sie aber nicht gethan. Sie gibt im Einzelnen viele herrliche ascetische Bemerkungen, — aber es wäre und ist ein höheres Verdienst, eine angegriffene Lehre in ihrer Wahrheit und ewigen Gültigkeit nachzuweisen, als erbaulich darüber zu reden, — läßt sich doch leicht auch falschen religiösen Sentenzen, nach dem innern Wesen aller Religion, eine erbauliche Seite abgewinnen —, und man würde jene Bemerkungen sehr gerne in einem Erbauungsbuche lesen, während der wissenschaftliche Theologe, dem es um den letzten Grund des Glaubens für sich und andere und die wahre Achtung der Bibel zu thun ist, sie in einem Commentare, aus dem der Glaubensgrund erkannt werden soll zu aller würdigen Erbauung, nur anstößig finden kann. So erscheint freilich diese Exegese im Kleinen groß, im Großen aber um so kleiner. Doch sie läßt nicht nur vieles zu wünschen übrig, sie hat Gefahren für Wissenschaft, Glauben und Leben. Sie ist aufgetreten, angeblich geschmückt mit den Blüthen der Kirchenväter, in Wahrheit aber mit dem wieder blank gemachten Schilde des Auctoritätsglaubens, wie theils aus der oft genug ausgesprochenen Forderung an andere Ausleger in dieser Hinsicht, theils daraus hervorgeht, daß öfter bei verschiedenen Erklärungen einer Stelle statt aller Gründe nur die Berufung und Hinweisung auf die Patres sich findet. Aber alles Verdienst dieser ehrwürdigen Führer einer früheren Zeit zugestanden, — höher steht die Forderung, selbst Alles bis auf die letzten Gründe zu durchforschen, als von jenen, sey es auch nur einen äußeren Schmuck zu borgen. Nur wer seiner eigenen Kraft mißtraut, oder auch daran zweifelt, daß der Geist

Christi noch in seiner Kirche walte, mag sich an die Auctorität der Väter anlehnen. Es wird aber dadurch, allen Nachtheil für die dogmatische Seite abgerechnet, das eigene Forschen aus Gründen entweder umgangen, oder doch, auch schon im Raume, zurückgedrängt und beengt, und sind schon jener Richtung ähnliche Commentare erschienen, in denen nicht nur statt eigener Forschung und aller Gründe die Ansicht der Väter und Reformatoren eingeführt wird, — nein, statt aller Exegese ganze Seiten lang die Worte der Väter selbst. — Größer aber ist die Gefahr für Glauben und Leben. Es galt, der religiös neuerweckten Stimmung der Gemüther einen festen Haltpunkt, kurz die Bibel wieder als das, was sie dem Christen seyn soll, als Grund und Quelle eines freudig sittlichen Glaubens, der eins sey mit der erwachten Vernunft, und Verstand und Gemüth zugleich befriedige, und so den ganzen Menschen erfassend sein Leben wirklich heilige, zurückzugeben (wer diese Aufgabe jetzt als Theologe verkennen wollte, würde nur die schönste Aufgabe der Zeit verkennen), und — man hat die der Vernunft mit Recht als Christenglaube anstößigen Lehren, die die Symbole nach den Worten der Schrift enthalten, und nach ihnen so viele glaubten und noch vertheidigen, theils gar nicht berührt, theils für das Gefühlsleben geltend gemacht, ohne die Vernunft mit ihnen auszusöhnen. Aber, nicht zu gedenken, daß so viele fromme und denkende Männer auf der anderen Seite stehen, denen Wahrheit und Christenthum gewiß gleich sehr am Herzen liegen, und daß man schon darnach nicht hoffen darf, den Streit zu heben und der Bibel ihr verdientes Ansehen zurückzugeben, ohne daß die von ihnen gegen jenen angeblichen Gehalt der Bibel gemachten Einwürfe gehoben werden, — es ist thöricht, zu wähnen, das vorwärts strebende Rad der Zeit aufzuhalten. Die Zeit selbst hat einmal die Gebildeten jenem Glauben entzogen, und so sehr gewiß die Mehrzahl nach wahrer religiöser Befriedigung dürstet, meine man doch nicht, durch Aufdringen der symbolischen Lehre neue Achtung für die Bibel und wahre Religiosität zu erreichen. Schon die Theologen werden ihre Vernunft nie so weit gefangen neh-

men, und wollten sie es auch — es würden sich die Theologen und alle Diener des Wortes nur in Gegensatz zur ganzen Bildung der Zeit stellen, — wo sie erbauen sollten, stießen (und stoßen) sie zurück, — alle Wirksamkeit der Religion wäre (und ist oft genug) dadurch aufgehoben, und der Mangel an religiösem Leben am Ende nur Schuld der Theologen selbst, — der Riß zwischen Glauben und Leben würde nur größer. Daß dem so sey, zeigt die Erfahrung. Hat denn die Bahn, die Dr. Tholuck betreten, die Gemüther einiger gemacht, die Partheien näher gebracht? — o! nein, nur schroffer gegenüber gestellt, — das Ansehen der Bibel und des Glaubens nur mehr gefährdet. — Und welche Nachtheile entstehen daraus für das Leben! Man regt die Gemüther an, die, Dank sey es der Vorsehung, wenn auch das religiöse Interesse erkalten konnte, doch wieder ihre Rechte fordern, und — versagt der Vernunft Befriedigung; man fordert Glauben, und — zeigt weder, worin er bestehe, noch daß und wie überhaupt in der Erfüllung der Forderung, die man macht, ein Verdienst, geschweige das Wesen des Christenthums liege, — ja vielleicht mit gänzlicher Verkennung, was die ersten Boten des Evangelii unter dieser allerdings wichtigsten Forderung alles Christenthums verstanden haben. Daher kann denn der fromme Durst nach religiöser Befriedigung, weil ihm die Leuchte der Vernunft entzogen wird, nur als Pietismus oder Mysticismus auftreten, und hat sich leider schon genug als Schwärmerei gezeigt.

Das folgt aus der Lehre und der Bibelbehandlung von Dr. Tholuck, und gleichwohl verdient er unter allen, die da Glauben verlangen ohne Vernunft, noch die meiste Achtung. Wie wenig aber nun alle die anderen, die mit blindem Eifer nur den Symbolglauben lehren und predigen, dazu beigetragen haben, Glauben und Leben zu versöhnen, das Ansehen der Bibel gerade für die Gebildeteren wieder geltend zu machen, und so dem Geistlichen eine freudige Wirksamkeit, dem Christenthume die ihm entfremdeten Herzen, dem nach festem Glauben Dürstenden den Frieden wieder zu gewinnen, — wie wenig demnach gerade die, welche

anscheinend am meisten für die Bibel kämpfen wollen, — ihr wirklich nützen, braucht nicht weiter gezeigt zu werden.

Was soll nun geschehen? — Man gebe vor allem den unseligen Streit über Rationalismus und Supernaturalismus (in obiger Bedeutung) ganz auf, und — zeige vielmehr, daß unsere heiligen Bücher nicht nur göttliche Offenbarung enthalten, sondern die vollendete, vollkommene, aller Zeit und allen Menschen genügende. Ließe sich das freilich nicht zeigen, dann wäre ja nicht nur auch das Bestreben aller Supernaturalisten die größte Thorheit, dann wäre es um das Christenthum überhaupt geschehen. Aber dem ist nicht so. Der wahre Gehalt der Bibel kann und wird die Prüfung der Vernunft bestehen. Jener unselige Streit aber wird sich so wenig entscheiden lassen, als andererseits gar nichts auf ihn ankömmt. Wer will doch die Einwirkung der Gottheit auch nur auf die Materie messen und bestimmen? und doch müssen wir sie (wenn wir uns anders die Grundvorstellung alles Christenthums über Gottheit und Welt nicht etwa durch die neuere Verirrung der Vernunft in der wunderbar mystischen und zugleich scholastischen, idealistisch-pantheischen Identitätslehre rauben lassen) in Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Welt anerkennen. — Wie vielweniger aber kann man über die Einwirkung der Gottheit auf den Geist auch nur irgend etwas bestimmen? Wer kennt die Grenzen des sogenannten Natürlichen so genau, um behaupten zu können, daß nun etwas über oder gar gegen die Natur sey? und wer hat die Natur des Geistes so durchdrungen, um seinen Gegensatz gegen die sogenannte Natur geltend machen zu dürfen? Aber gesetzt, die Supernaturalisten beweisen wirklich, daß die sogenannte unmittelbare Offenbarung Gottes würdig und der Freiheit des Menschengeistes nicht entgegen sey, wird man die geoffenbarte Lehre nun glauben, wenn sie nicht in sich ihre Gotteswürdigkeit trüge? Demnach kömmt ja Alles nur auf den Gehalt der Offenbarung an. Aber wenn man nun nicht beweisen kann, daß die Offenbarung der Bibel unmittelbar gewesen sey, so folgt dennoch daraus andererseits nichts gegen das gleiche

Ansehen der Schrift, das ihr in jenem Falle zukommen würde, oder auch dagegen, daß nicht von Gott wirklich eine von allen anderen Offenbarungen seiner Selbst unterschiedene und zum Heile der Menschen als Norm des Glaubens und Lebens vollendete Offenbarung in ihr niedergelegt sey. Es kömmt auch hier auf den Gehalt an. Nun kann man freilich — und das ist ja der Hauptgrund der sogenannten Rationalisten gegen eine unmittelbare Offenbarung Gottes — geltend machen, daß offenbar manche Ansichten der Bibel der Vernunft nicht zusagen. Aber das Gewicht dieses wichtigen und an sich richtigen Grundes gegen den Gehalt der Bibel als göttlicher Offenbarung scheint nur Täuschung. Jede Offenbarung mußte doch in einer bestimmten Form auftreten, kurz in der Sprach- und Denkweise der Zeit, in welcher sie gegeben wurde, — oder sie hätte ja gar keinen Anklang gefunden. Inwiefern dabei nun die göttliche Offenbarung in einer Zeithülle eingekleidet erscheinen sollte, und daß und inwiefern auch bloße Zeitvorstellungen von den Organen jener Offenbarung zur Stütze und Erläuterung der Wahrheit für ihre Zeit mit ausgesprochen werden durften, — wer will da der göttlichen Weisheit Gesetze vorschreiben, wie sie das uns unauflösbare Räthsel des Einflusses auf den Menschengeist ohne seine Freiheit zu vernichten zu lösen gehabt habe? — Das wird vor Allem anerkannt werden müssen, und hier ist nun der Ort, auf den Punkt alles theologischen Streites und die eigentliche Lebensfrage zwischen Symbolglauben und der reineren Ansicht hinzuweisen. Es finden sich neben den Grundansichten der Bibel über das Verhältniß der Menschen zu Gott und jede religiöse Beziehung überhaupt und den einzelnen entsprechenden Lehren, die alle so gewiß mit der Vernunft übereinstimmen, als sie dem religiösen Bedürfnisse genügen, einzelne Aussprüche und Lehren, die, wie sie da stehen, der Vernunft so bestimmt nicht zu sagen, als die Geschichte sie in ihrer Zeitentstehung begreifen läßt, und sie auch den anderen Ansichten der Schrift widersprächen. Nun ist die Frage:

welche Seite soll man für die analogia fidei als leitend ansehen? Die Symbole und unsere Symbolgläubigen heben nun gerade die Vorstellungen der letzteren Art hervor, aber eben so gewiß mit gänzlicher Verkennung der Wahrheit. Jenes Verfahren, wie das Resultat desselben ist gegen die Grundansichten des Christenthums überhaupt, es hat die Vernunft gegen sich, und übersieht, daß nach dem allein möglichen Auftreten der Offenbarung manche Vorstellung nur als Hülle und Form anzusehen ist, in welcher die tiefere Wahrheit niedergelegt wurde. Demnach muß Alles, was zweifellose Grundansicht des Christenthums ist, und die ihm entsprechenden Lehren, als wahrer Maaßstab angesehen und darnach nur die analogia fidei bestimmt werden, und, was nicht damit übereinstimmt, nur zur Form der Offenbarung gehören. Die wahre Aufgabe kann demnach nur die seyn, zu zeigen, daß, wenn man die Form ablös't, doch der Gehalt als wirkliche, den Menschen allein befriedigende Offenbarung sich bewähre. Nur, wenn das nicht gelänge, dann erst wäre ein Recht dazu da, die Bibel nicht als Codex einer wahren göttlichen Offenbarung anzuerkennen. Und jenem Ziele — gewiß die schönste Aufgabe alles theologischen Strebens unserer Zeit — ist auch vorliegender Erklärungsversuch eines der wichtigsten Theile der Schrift, der mit am meisten zu Streit und Spaltung im Glauben beigetragen hat, gewidmet, — dem Ziele, darzuthun, daß die Schrift so gewiß eine wahre göttliche, dem Bedürfnisse der Menschheit vollkommen genügende Offenbarung enthalte, als ihr wahrer Gehalt eben so sehr die Forderungen der Vernunft, wie des Herzens und des Verstandes, befriedige, daß sie aber eben darum auch als Grundfeste und Grundstütze alles Christlichen Glaubens gleicherweise angesehen werden könne und müsse, als die wohlthätige Sonne, an der der Glaube sich stets so neu und freudig entzünden solle, als sie allein dem Christen zu dem rechten Pfade leuchten kann.

Ich habe diesem Ziele so nachgestrebt, daß ich, wie

überall, so auch in den Hauptlehren erst den Wortsinn möglichst treu und klar nachweise, und gerade da, wo die Hauptstütze des Paulin. Systems und der größte Kampf war, zu zeigen suchte, daß, was die Rationalisten anstößig finden, vorerst wenigstens sorgfältig geprüft werden müsse, ob es nicht nur Form und Einkleidung sey, in welcher die alleinige Wahrheit für alle Zeit niedergelegt ist, wie z. B. in der wichtigsten Lehre alles Christenthums, der vom Glauben, — oder daß in andern Stellen, wo die Schrift sich anscheinend widerspricht, sich recht wohl erkennen lasse, wie der Apostel jedes Mal dazu gekommen, den Gedanken so auszusprechen, wie er gethan, und wir dann in einer Gesammtübersicht über die Grundansichten der Schrift selbst, über ihren Geist und ihre Lehre im Ganzen, uns erheben dürfen über den Wortsinn zur vollen Einheit und Wahrheit des Glaubens. So wie aber daraus, wenn anders das Ganze die Billigung denkender Theologen erhalten kann, folgt, daß die ganze Form fallen kann, ohne daß der tiefere wahre Gehalt als göttliche Offenbarung gefährdet wird, so wird sich freilich auch von selbst ergeben, wie thöricht es ist, nur gerade allein oder doch vorzugsweise jene Form und Einkleidung geltend zu machen, wie die Symbolgläubigen unserer Zeit thun. Das hat von jeher, wenn auch einzelne sich aus Mangel an Einsicht dabei begnügen mochten, den denkenden Christen zur Schwärmerei, oder zum Unglauben an die Bibel geführt; daher rührten und rühren noch alle Angriffe gegen die göttliche Wahrheit des Christenthums selbst, und darum haben gerade die ihm und der Religiosität seiner Bekenner von jeher den schlechtesten Dienst erwiesen, und thun es namentlich in unserer Zeit, die beides anscheinend am meisten fördern wollten.

So wäre der Standpunkt und das Ziel der Erklärung genau verzeichnet. Zur größeren Einigung über das Gesagte, und Mißverständnissen vorzubeugen, habe ich nur Folgendes hinzuzusetzen.

Man könnte vorerst einwenden, daß die gemeinte Auslegung gar nicht mehr diesen Namen verdiene, insofern der Begriff der Exegese als solcher nur Darlegung des Sinnes

des Schriftstellers wolle, ohne alle und jede Beurtheilung. Aber so gewiß dieses ist, und so bestimmt auch ich nur diesen Begriff anerkenne, so wenig widerspricht er überall der gemeinten Auslegung, und so gewiß ist gerade diese durch die Zeit gefordert. Es wird ja in ihrem Principe gleich behauptet, daß oft genug der Wortsinn nicht den wahren Gehalt ausmache, daß dieser oft in Zeitvorstellungen auftrete, aus denen er seinem wahren Kerne nach gelös't werden müsse. Dazu reicht nun aber die bloße Ansicht der einzelnen Stelle nicht zu, sondern es muß, eben sowohl um eine Vorstellung nur als Hülle der Wahrheit, wie die Zeitvorstellung als solche, zu erkennen, oft wenigstens eine Gesammtübersicht über den ganzen Lehrbegriff hinzutreten. Dazu kömmt, daß die sogenannte tiefere Exegese gerade durch bloße ascetische Betrachtungen über Einzelnes gar oft Vorstellungen zu erklären meint, deren wahre Würdigung doch nur durch den Hinblick auf das Ganze gewonnen werden kann, — es ist Aufgabe geworden, den wahren Gehalt im Ganzen zu zeigen, und dazu führt allein die gemeinte Auslegung. — Doch damit ist gleich einem neuen Mißverständnisse Raum gegeben. Man kann fragen, ob nicht diese Auslegung, wo anscheinend der Wortsinn und der tiefere Gehalt so sehr getrennt werden, theils willkührlich, theils gefährlich sey, insofern sie jeder Subjectivität Thür und Thor öffne, und nur eine philosophische Deutung bringe, — kurz ob sie noch die grammatisch-historische sey. Aber hier bitte ich, die gemeinte und versuchte Auslegung doch ja nicht mit der bis jetzt so genannten tieferen, oder tiefsten, oder auch theologischen Auslegung einiger neueren Erklärer zusammenzustellen, die entweder mit mehr oder weniger entschiedenem philosophischen Standpunkte neben dem wörtlichen, noch einen tieferen Schriftsinn annehmen, oder insbesondere von dem Standpunkte der Identitätsphilosophie aus sich getrauen, Dinge als wahren Sinn der Bibel zu finden, deren sich nach der eigenen Erklärung dieser Ausleger die Verfasser unserer heiligen Bücher selbst nicht bewußt gewesen wären (vgl. z. B. Billroth Comm. zu den Br. a. d. Korinth. und die ähn-

lichen bekannten Arbeiten). Es gibt keine unglücklichere Erscheinung, als eine Deutung der Bibel von einem bestimmten philosophischen Standpunkte aus, insbesondere aber die neuere Auslegung vom Standpunkte des Identitätssystems, eines Systems, dessen erstes Princip die Grundvorstellung alles Christenthums schlechthin aufhebt. Das Christenthum ist keine Religion abstrakter, Geist und Leben in leere Formeln verflachender, Begriffe —, sondern des Gemüthes und Herzens, — seine höchste Blüthe, nicht auf Speculation und Dialectik gebaute Ueberzeugung, sondern ein aus den Forderungen des reinen menschlichen Bewußtseyns, das seine höchsten und edelsten Bedürfnisse erkannt hat, hervorgegangener zwar vernünftiger, aber einfacher und demüthiger und kindlicher Glaube, — ist gepredigt vom Stande des natürlichen Bewußtseyns, und will auch von diesem erfaßt seyn. Nur die grammatisch-historische Auslegung im vollsten, aber auch vollendetsten Sinne des Wortes, d. h. daß sie jede einzelne Stelle genau würdigt, aber dann die Hinsicht auf das Ganze nicht vergißt, hat Anspruch auf Wahrheit und wirkliche Gültigkeit für Glauben und Leben der Christen. Und dieser bleibt die gemeinte Auslegung treu und soll ihr treu bleiben, und wage ich im Voraus auszusprechen, daß man dieß im einzelnen bewährt finden wird. Sie unterscheidet sich aber von der bisher so genannten tiefern Auslegung und der Identitätserklärung so. Sie stellt zuerst immer treu und klar den Wortsinn auf, und zeigt nur, wo nöthig, daß der tiefere und ewig wahre Gedanke, die göttliche Offenbarung, in einer bestimmten, durch die Zeit und sonstigen Verhältnisse gegebenen Form auftritt. Diese Zeitform nimmt sie weg, — ewig wahr bleibt die zum Grunde liegende Idee, deren sich der Schriftsteller aber recht wohl bewußt war, — eben weil sie die Grundlage der ganzen Lehre bildet, und auch die besondere Form, in der sie auftritt und zu welcher sie specieller ausgeprägt ist, gar nicht möglich wäre, ohne jene. Als Beispiel vgl. man die Lehre von dem Glauben, insbesondere zu **I**, 17. **III**, 25 — 27. 8, 1. 2c.

So trägt sie nichts hinein, — die Schrift ist und bleibt eben so Grund als Maaßstab der Erkenntniß, die Vernunft nimmt nur das Geschäft der Prüfung vor, indem sie den Kern aus der Hülle lös't, der Zeit und der Subjectivität des Schriftstellers, was beiden, aber auch Gott gibt, was ihm gebührt. — Fürchte man nicht, daß so das Christliche etwa im Allgemeinen untergehe, daß eben nur Vernunftlehre übrig bliebe. Abgesehen davon, daß es gar kein Nachtheil des Christenthums ist, wenn es als die Spitze und Vollendung der allgemein menschlichen Ideen erschiene, — die tiefste Lehre alles Christenthums, die des Glaubens (die unzertrennlich von Seiten des Menschen Demuth und Buße vor Gott, und von diesem die überschwänglichste Liebe und so alle Hoffnung des Menschen in sich schließt), ist und bleibt der im Christenthume erschienenen Offenbarung eigenthümlich, ist weder vor ihm, noch nach ihm von Philosophen geltend gemacht, — und ist doch für das ganze sittliche Verhältniß des Menschen zu Gott, und damit für alle Religion die wichtigste, und ruht in ihr und auf ihr so gewiß aller Werth des Christenthums, als sich aus ihr dessen Nothwendigkeit, als einer Erlösung der Menschen, von Irrthum, Sünde und Schuld, unbedingt ergibt.

Wie ich gestrebt, in stetem Ueberblicke der ganzen Lehre dogmatisch den wahren Gehalt zu bestimmen, so habe ich mich bemüht, die Erklärung des Einzelnen dadurch zu fördern, daß ich hier, wie dort, die Untersuchung bis auf die letzten Gründe nach Geschichte, Sprache, Zusammenhang und steter Rücksicht auf die Subjectivität des Apostels unternommen. Ich habe dabei die Erklärung der anderen Ausleger, insbesondere von Tholuck und Rückert (dessen Verdienste ich gern anerkenne, und den ich nicht mit Dr. Tholuck zusammenstellen will, wie es im Verfolge der Erklärung scheinen könnte: vgl. m. Recens. von Rückert's Comment. Gött. Anzeig. 1833. St. 62 ff.; was ich in der Erklärung gegen ihn sage, geschieht mit Gründen) angeführt, und jede mit Gründen gewürdigt. Wenn überhaupt möglich, kann gewiß nur auf die bezeichnete Weise eine Uebereinstimmnng der Ansicht über den wahren Gehalt unse-

rer heiligen Bücher im Ganzen, wie im Einzelnen herbeigeführt werden. Wer den Reichthum, oder auch Ueberfluß des exegetischen Stoffes kennt, wird weder erwarten, noch wünschen, daß alle versuchten Erklärungen angeführt werden, obgleich nicht leicht eine übersehen seyn wird, die wirklich Beachtung verdient. — Die Kritik habe ich, was die äußeren Gründe anlangt, nach den seit Wettstein und Griesbach geltenden Auctoritäten geübt, mit steter Hinsicht auf die von Lachmann über ihre Geltung und Anwendung aufgestellten Principien. Ich freue mich, gestehen zu können, daß ich, nur wenige Stellen ausgenommen, aus inneren Gründen den von Lachmann aus bloß äußeren Gründen, wie er ihre Geltung ansieht, getroffenen Aenderungen beitreten durfte.

Ich erwarte nicht, daß Alle den von mir betretenen Weg billigen werden, wie vielweniger die gewonnenen Resultate. Ich bin mir bewußt, durchweg die Sache — und es gilt hier die heiligste Sache der Menschheit — in's Auge gefaßt zu haben, und darf, da ich nur nach deutlich und und klar vorgelegten Gründen entschieden habe, wenigstens bemerken, daß nur der sich und die Sache ehren wird, der meinen Versuch nach Gründen beurtheilt.

Gebe denn Gott, daß, was ich wollte, richtige Erkenntniß des wahren göttlichen Gehaltes dieses so wichtigen Theiles der heiligen Schrift, Belebung eines freudig sittlichen Glaubens, Anerkennung und wahre Werthschätzung unserer heiligen Bücher, und, wo möglich, Aussöhnung der streitenden Partheien, wie des Glaubens und Lebens überhaupt, wenigstens in etwas durch meine Arbeit gefördert werden.

Göttingen den 27ten Juni 1834.

Der Verfasser.



Einleitung.

A.

Ueber die römische Gemeinde.

§. 1. **Die inneren Verhältnisse derselben.** Jede Schrift, die sich auf bestimmte Lebensverhältnisse bezieht, hat zwei Hauptbedingungen gleicherweise ihrer Entstehung, wie dann wiederum ihres richtigen Verständnisses, die geistige Eigenthümlichkeit ihres Verfassers, deren Abdruck sie ist, und die bestimmten Verhältnisse der Personen, an welche sie gerichtet wurde. Man darf nur dann hoffen, in der Erklärung vollkommen glücklich zu seyn, wenn man beide Bedingungen vollkommen durchschaut hat, und das Gegentheil wird um so unvermeidlicher seyn, je weniger sich jene Bedingungen erfüllen lassen. Und dieß wäre bei dem Brief des Apostels Paulus an die Römer der Fall, wenn der Brief sich wirklich, wie gewöhnlich angenommen ist, seinem Haupttheile nach auf bestimmte Verhältnisse der römischen Gemeinde bezöge. Nur die subjective Bedingung, das Geistesleben des Apostels, vermögen wir klar zu durchschauen, da es sich in Wort und That so ausgeprägt hat, daß wir ein vollkommenes Bild davon entwerfen können. Anders aber ist es mit den Verhältnissen der römischen Gemeinde. So viel man auch über den Zustand derselben, als Paulus unseren Brief an sie verfaßte, festgesetzt *) hat, — die Wahrheit ist nur, daß wir, einzelne,

*) Vergl. Joh. Jac. Rambach, introductio historico-theologica in ep. Pauli ad Rom., Hal. 1730. Heumann, Erkl. d. N. T. Th. VII, Vorrede. S. 4. Eichhorn, Einl. in d. N. T. Bd. 3. §. 230. Hug. II. §. 115. 116. Berthold. B. 6. §. 711. 712. Hänlein. Th. III. S. 354. 2c.

meistens noch in Frage stehende Andeutungen ausgenommen, darüber, so gut wie nichts *) wissen. Die einzige Quelle ist der Brief selbst, und nur Folgendes läßt sich daraus entnehmen. Es gab wirklich, als Paulus schrieb, schon eine große Zahl Christen in Rom, die der neuen Lehre treu und würdig anhingen (1, 8). Inwieweit aber ihre kirchlichen Verhältnisse geordnet waren, läßt sich nicht bestimmen, so wenig als sonst etwas über ihren innern Zustand. Für einen geordneten Zustand spricht der weit verbreitete Ruf ihres Glaubens (1, 8.), daß sie Versammlungsörter hatten (16, 5.), daß sich (Cap. 16.) viele Lehrer bei ihnen befanden. Unsicher sind dagegen alle aus dem Tone und Inhalte des Briefes genommenen Gründe. Der Ton, sagt man, sey an eine größere Gesammtheit gerichtet; aber die Zahl konnte in dem volkreichen Rom schon sehr groß seyn, ohne daß eine bestimmte kirchliche Ordnung damit verknüpft war. Die Streitigkeiten der Mitglieder aber, auf welche man nach dem Inhalte schließt und darin eine Bürgschaft für eine größere geordnete Gesammtheit findet, sind theils an sich zweifelhaft, theils berechtigen sie nicht zu einem Schlusse auf kirchliche Ordnung. In dem ganzen dogmatischen Haupttheile von Cap. I — XI. berechtigt gar nichts zu der Annahme von Streitigkeiten in der römischen Gemeinde, da der Zweck desselben (s. unten über Zweck und Inhalt und die Erklärung des Einzelnen) ganz allgemein ist. Die Streitfragen aber, welche in dem praktischen Theile behandelt werden, kamen in der ersten christlichen Zeit, der Natur der Sache nach, überall vor, und der Apostel entschied sie häufig auch sonst **), so daß bei der Allgemeinheit, in welcher auch jene Ermahnungen gehalten sind, sogar das noch Erwägung verdient, ob der Apo-

*) Was auch von den neuesten Auslegern anerkannt ist. Rückert: "Ueber ihren Zustand, so viel Treffliches auch Rambach S. 63. ff. davon zu sagen weiß, wissen wir doch nicht das Geringste mehr, als uns der Brief davon errathen läßt", rc. s. auch Reiche: S. 37. 41. 46. 50. 51.

**) Z. B. die Frage über das Essen des den Juden verbotenen Fleisches 1 Cor. 10., Röm. 14.: vergl. darüber Ammon, bei Koppe XIV, 2. Eichhorn, Einl. B. 3. §. 230. de Wette, Einl. Afl. 2. §. 138. unten zu XIV, 2.

stel, wenigstens mit vielen, nicht bloß vermutheten Mißverständnissen habe begegnen wollen *). Doch obschon der Apostel in dem praktischen Theile gewiß auf wirkliche Mißverhältnisse Rücksicht nimmt, die er bei der Anwesenheit so vieler befreundeter Lehrer in Rom und der lebhaften Verbindung mit der Hauptstadt recht wohl erfahren haben konnte, so folgt gleichwohl auch daraus nichts für einen geordneten Zustand der Gemeinde, da jene Streitfragen vielmehr auf die ersten Anfänge der sich erst bildenden Gemeinde deuten. — Aber eben so wenig läßt sich gegen einen schon geordneten Zustand Entscheidendes anführen. Der Apostel bezeichnet seine Leser nicht als eine Gemeinde, aber dieß findet sich ebenso bei den Briefen an die Epheser, Philipper und Colosser. Man kann Anstoß nehmen **), daß Lucas (Apg. 28.) nicht nur nichts Genaueres über die römische Gemeinde meldet, sondern sogar berichtet, die Juden hätten erklärt, sie hätten keine Briefe über Paulus und wüßten nur, daß man der neuen Secte der Christen allenthalben widerspreche. Aber daß Lucas nichts Genaueres erzählt, erklärt sich daraus, daß er überhaupt nur bis zur Ankunft Pauli in Rom erzählt, und der Bericht über die Juden ist vielleicht nicht genug nach dem wirklichen Leben gewürdigt worden. Es konnte sehr wohl eine blühende und geordnete Gemeinde in Rom seyn — und darauf läßt sich V. 15. allerdings deuten ***) —, und dennoch sich Alles so ereignen, wie Lucas erzählt. Paulus kam nach Rom, um — gerichtet zu werden. Seine Anklage war von den Juden in Palästina geschehen, und so läßt er alsbald die vornehmsten Juden zu sich kommen, und sucht sie, mit Christlicher Klugheit, für sich zu gewinnen, um — vielleicht durch sie Für-

*) Vergl. auch Rückert S. 690. Bei der für die ursprüngliche Bestimmung des Cap. 16. (nach Rom oder nicht?) so wichtigen Stelle 16, 17—20. (vergl. Semler: de duplic. append. bei d. paraphras. p. 305. Eichhorn. Einl. B. 3. §. 233. s. unten über Cap. 15 und 16.) scheint dieß entschieden: vergl. auch Reiche: I. S. 18. und unten zu 16, 17 ff.

**) Vergl. Tobler Theolog. Aufsätze 1796. S. 41 ff. dazu Schott isagoge, p. 247.

***) Apg. 28, 15. *Κἀκεῖθεν οἱ ἀδελφοὶ ἀκούσαντες τὰ περὶ ἡμῶν, ἐξῆλθον εἰς ἀπάντησιν ἡμῖν ἄχρις Ἀππίου φόρου, καὶ Τριῶν ταβερνῶν· οὓς ἰδὼν ὁ Παῦλος, εὐχαριστήσας τῷ θεῷ, ἔλαβε θάρσος.*

sprache gegen die Beschuldigungen der Palästinensischen Juden, — wenigstens keine neuen Gegner an ihnen zu finden. Hier ist nun Alles nach dem Leben. Es konnte die blühendste Gemeinde da seyn, ihr Entgegenkommen, die Freude des Paulus ist geschildert, — den weitern Verkehr mit den Christen will Lucas nicht berichten. Diese konnten nicht helfen, — die Juden aber Paulus verderben. Er läßt darum die Einflußreichsten zu sich kommen. Gerade diese aber, die an der Spitze der zahlreichen und angesehenen *) Judenschaft standen, hatten sich nicht die Mühe genommen **), auf die erst aufkeimende Secte der Christen zu achten. Sie stellen sich nicht unwissend (wie Tholuck will), sie ignoriren nichts (Reiche), um Paulus auszuforschen, — es ist die Wahrheit, sie haben über ihn keine Briefe (man sieht, Paulus forschte, ob sie schon von Palästina her gegen ihn eingenommen wären), sie kennen die Christen nur als eine Secte, der man widerspreche. Daß dann aber Paulus, in seiner apostolischen Wirksamkeit unermüdet, alsbald auch einen Versuch machte, die Juden zu gewinnen, d. h. zu der schon bestehenden Christlichen Gemeinde überzuführen (V. 23 — 28.), wird nicht befremden. Eben so könnte man auffallend finden ***), daß Paulus 2 Timoth. 4, 10 ff. klagt, allein und von allen verlassen zu seyn, und abermals wenigstens gegen ein früheres Bestehen der römischen Gemeinde, wie es aus der Menge befreundeter Lehrer wahrscheinlich wird, etwas folgern. Aber Alles, was Paulus sagt, bezieht sich nur auf die Art, wie sich Paulus durch das Benehmen der Christen gegen ihn in seiner Bedrängniß berührt fühlte, — sie hatten ihn verlassen, er hatte keinen nähern Freund als Lucas. Daß Christen da waren, geht gerade aus der Klage des Apostels selbst unwi-

*) Vergl. Philo in legat. ad Caj. p. 1014. ed. Francofurt. 1691. Joseph. Antiqq. XVII, 11. §. 1. Seneca de Superst. fragm. in Aug. de civ. dei VII, 11. Dio Cassius l. 36. p. 37. Cicero pro Flacco c. 28. Juven. Satyr. XIV, 100. Sueton. Tiberius, 36. s. insbesondere Hug. Einl. II. §. 114.

**) s. auch Bertholdt, Einl. B. 6. S. 3283. vergl. auch theolog. Quartalschr. 1820. Cap. 4. S. 613.

***) Wie Semler: de duplic. append. bei der paraphras. p. 303. s. dagegen auch Reiche I, S. 14.

derſprechlich hervor. Daß Paulus aber weder hier, noch ſonſt Genaueres von der römiſchen Gemeinde, insbeſondere nicht die Cap. XVI. gegrüßten Chriſten erwähnt, kann ſehr gut damit beſtehen. Die er bei der Abfaſſung unſeres Briefes grüßt, konnten, wie auch immer, ſich aus Rom entfernt, oder — von ihm zurückgezogen haben. Wie oft ſchon iſt die Hand, die ein großes Werk angefangen, ſpäter verkannt und zurückgeſtoßen worden. Was Paulus gethan, würdigte man vielleicht nicht mehr; man genoß ſeine Segnungen, aber man zog ſich von dem Unglücke zurück, und führte ohne ihn ſein Werk weiter; der Gottesmann wirkte noch ſo viel er konnte und — duldete.

Das Reſultat dürfte demnach nur das ſeyn. Als Paulus den Brief ſchrieb, waren in Rom ſchon viele und treue Bekenner Jeſu. Ob und wie weit ihre kirchlichen Verhältniſſe geordnet waren, wiſſen wir nicht. Sie waren, wie alle erſten chriſtlichen Gemeinden außerhalb Paläſtina, gemiſcht aus Juden und Heiden, wie nach den im praktiſchen Theile berührten Streitigkeiten *) außer Zweifel iſt, und es herrſchten auch unter ihnen (wie es bei einer Zuſammenſetzung aus zwei verſchiedenartigen Elementen, deren Vereinigung noch nicht vollendet iſt, und von denen jedes ſeine Individualität beizubehalten ſtrebt) nicht anders ſeyn kann, einzelne Streitfragen, und Irrthümer, die der Apoſtel erfahren hatte und auf die er in dem praktiſchen Theile Rückſicht nimmt.

So ungünſtig nun auch anſcheinend dieſes Reſultat für die Erklärung unſeres Briefes iſt, ſo wenig Bedeutſamkeit hat es dafür in Wahrheit, da ſich, wie ſchon oben angedeutet wurde und unten gezeigt werden ſoll, der Haupttheil des Briefes gar nicht auf die beſonderen Verhältniſſe der Gemeinde bezieht, und die Unentſchiedenheit für den praktiſchen Theil die Schwierigkeiten nicht vergrößert.

§. 2. Von wem und wann die römiſche Gemeinde geſtiftet ſey. Noch weniger, als über die inneren Verhältniſſe

*) Schwerlich dürfte dieß dagegen mit Recht aus den Anreden an die Juden und Heiden geſchloſſen werden, wie noch Tholuck thut, da Paulus dort (ſ. unt. über den Zweck) gewiß nicht an die beſtimmten Verhältniſſe in Rom denkt, und nur in einer allgemeinen Erörterung die Form der Apoſtrophe braucht: vergl. darüber unten über den Stil des Briefes.

der römischen Gemeinde, läßt sich irgend wie darüber entscheiden, von wem und wann dieselbe gestiftet sey. Die Ansicht der römisch catholischen Kirche *), daß die Gemeinde zu Rom den Apostel Petrus zu ihrem Stifter habe, der im zweiten Jahre des Claudius, d. h. 43. n. Chr. nach Rom gekommen, dort den Simon Magus **) besiegt, dann 25 Jahre daselbst Bischof gewesen, und endlich unter Nero mit Paulus zugleich den Märtyrertod erlitten habe, ist leicht als gänzlich unhaltbar zu erkennen. Man kann dafür Folgendes anführen. Schon die apostolischen Väter Clemens Romanus ***) und Ignatius ****) bezeugten, daß Petrus in Rom den Märtyrertod erlitten, noch deutlicher aber erkläre dieß Dionysius †) von Corinth in der

*) Am vollständigsten ausgeführt in: Gregor. Cortesii de romano itinere gestisque principis Apostolorum libri II. Vincent. Alexand. Constantius recensuit, notis illustravit, annales SS. Petr. et Pauli et appendicem monumentorum adjecit: Rom. 1770. 8. und bei Baronius annales ad annum 44. 45. 46. 56. 69. Dieser erzählt, welchen Weg Petrus nach Rom genommen, in welchem Hause er gewohnt, wem er zuerst das Evangelium verkündet, welche Schüler er in Rom gebildet, wohin er sie ausgesandt, was er selbst für Excursionen nach Pisa, Neapel, Britannien gemacht, an welchem Orte Rom's und auf welche Art er gestorben, wo endlich und von wem er begraben sey. Über noch ausschweifendere catholische Schriftsteller s. theol. Quartalschr. 1820. Heft 4. S. 571. Vergl. auch diese Abhandlung über die ganze Frage überhaupt, die darin von einem catholischen Theologen gründlich und würdig behandelt wird.

**) Vergl. über das Wahrscheinliche dieser Sage die genannte Abhandlung: theol. Quartalschr. S. 608.

***) epist. I. ad Corinth. cap. V. patr. apostol. ed. Cotelerii. *Πέτρος διὰ ζῆλον ἄδικον οὐχ ἕνα οὐδὲ δύο, ἀλλὰ πλείονας ὑπέμεινεν πόνους, καὶ ουτω μαρτυρήσας ἐπορεύθη* etc.

****) epist. ad Roman. III. patr. apost. Coteler. *οὐχ ὡς Πέτρος καὶ Παῦλος διατάσσομαι ὑμῖν· ἐκεῖνοι Ἀπόστολοι Ἰησοῦ Χριστοῦ* etc. Vergl. über die von den catholischen Theologen gemachte Anwendung: Cortesii — recens. Constantius. p. 12. insbesondere p. 60.

†) bei Euseb. h. e. II, 25. *ὡς δὲ κατὰ τὸν αὐτὸν ἄμφω καιρὸν ἐμαρτύρησαν, Κορινθίων ἐπίσκοπος Διονύσιος ἐγγράφως Ῥωμαίοις ὁμιλῶν, ὧδέπως παρίστησιν. ταῦτα καὶ ὑμεῖς διὰ τῆς τοσαύτης νουθεσίας τὴν ἀπὸ Πέτρου καὶ Παύλου φυτείαν γενηθεῖσαν Ῥωμαίων τε καὶ Κορινθίων συνεκεράσατε. καὶ γὰρ ἄμφω καὶ εἰς τὴν ἡμετέραν Κόρινθον φυτεύσαντες ἡμᾶς ὁμοίως ἐδίδαξαν· ὁμοίως δὲ καὶ εἰς τὴν Ἰταλίαν ὁμόσε διδάξαντες ἐμαρτύρησαν κατὰ τὸν αὐτὸν καιρόν·*

zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts. Dann wird zuerst seine Anwesenheit in Rom entschieden ausgesprochen *); alsbald auch die Zeit **) seiner Ankunft; dann (indem die Sage fortgehend, mehr und genauer erzählt) daß und wie er in Rom den Märtyrertod erlitten ***); ja die Sage ist bald so entschieden, daß man in Rom die Gräber von Petrus und Paulus zeigte ****). Sodann nimmt sie die für die gemeinsame Kirche so wichtig gewordene Wendung, Petrus sey auch der Vorsteher der

---

*) Noch im 2 Jahrh. von Iren. († 202.) adv. haeres. 3, 1. . . *τοῦ Πέτρου καὶ τοῦ Παύλου ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελιζομένων καὶ θεμελιούντων τὴν ἐκκλησίαν· μετὰ δὲ τὴν τούτων ἔξοδον* etc. bei Euseb. h. e. V, 8.

**) ebenfalls noch im 2 Jahrh. von Clem. Alexandr. und Papias bei Euseb. h. e. II, 14. 15. (Petrus sey unter Claudius nach Rom gekommen, habe den Simon Magus besiegt).

***) sec. 3. Tertull. († 220.) de praescript. haeret. 36. . . . habes Romam — ubi Petrus passioni dominicae adaequatur. — Origenes († 254.) bei Euseb. h. e. 3, 1. *Πέτρος δὲ ἐν Πόντῳ καὶ Γαλατίᾳ καὶ Βιθυνίᾳ Καππαδοκίᾳ τε καὶ Ἀσίᾳ κεκηρυχέναι τοῖς ἐν διασπορᾷ Ἰουδαίοις ἔοικεν· ὃς καὶ ἐπὶ τέλει ἐν Ῥώμῃ γενόμενος ἀνεσκολοπίσθη κατὰ κεφαλῆς, οὕτως αὐτὸς ἀξιώσας παθεῖν.* — Rufin. crucifixus est deorsum capite demerso, quod ita fieri deprecatus est, ne exaequari Domino videretur, widerspricht Tertull. a. eben a. O. nicht: dieser erzählt den Kreuzestod überhaupt, jener die Art der Kreuzigung. — sec. 4. Euseb. h. e. 2, 25. *Παῦλος δὴ οὖν ἐπ' αὐτῆς Ῥώμης τὴν κεφαλὴν ἀποτμηθῆναι καὶ Πέτρος ὡσαύτως ἀνασκολοπισθῆναι κατ' αὐτὸν ἱστορεῖται* — h. e. V, 8. s. oben — Lactant. de mortib. persecutor. ed. Bipont. II. quumque jam Nero imperaret (Widerspruch mit Note ** oben) Petrus Romam advenit et editis quibusdam miraculis — convertit multos ad justitiam, Deoque templum fidele et stabile collocavit. Quare ad Neronem delata — Petrum cruci affixit et Paulum interfecit. — institt. 4, 21. . . . quae Paulus et Petrus praedicaverant . . . post illorum obitum, cum eos Nero interemisset. . .

****) Euseb. h. e. II, 25. *Καὶ πιστοῦταί γε τὴν ἱστορίαν ἡ Πέτρου καὶ Παύλου εἰς δεῦρο κρατήσασα ἐπὶ τῶν αὐτόθι κοιμητηρίων πρόσρησις· οὐδὲν δ' ἧττον καὶ ἐκκλησιαστικὸς ἀνὴρ Γάϊος ὄνομα κατὰ Ζεφυρῖνον Ῥωμαίων γεγονὼς ἐπίσκοπον· ὃς δὴ — αὐτῷ δὴ ταῦτα περὶ τῶν τόπων ἔνθα τῶν εἰρημένων Ἀποστόλων τὰ ἱερὰ σκηνώματα κατατέθειται, φησίν. ἐγὼ δὲ τὰ τρόπαια τῶν Ἀποστόλων ἔχω δεῖξαι. ἐὰν γὰρ θελήσῃς ἀπελθεῖν ἐπὶ τὸν Βατικανὸν, ἢ ἐπὶ τὴν ὁδὸν τὴν Ὠστίαν, εὑρήσεις τὰ τρόπαια τῶν ταύτην ἱδρυσαμένων τὴν ἐκκλησίαν.*

***

römischen Gemeinde gewesen *), bis sie zu der festen Ansicht ausgebildet auftritt, daß er nicht nur die römische Kirche gegründet, sondern sie auch 25 Jahre lang als Bischof regiert habe **). Aber das Gewicht aller dieser Zeugnisse ist nur scheinbar. Das von Clemens Roman. besagt nur, daß Petrus den Märtyrertod gestorben sey; von Rom wird gar nichts gesagt, wie viel weniger, daß er die Gemeinde gegründet und so lange als Bischof sie regiert habe ***). Das von Ignatius aber ist ebenfalls ohne alles Gewicht. Wenn wir auch ganz davon absehen wollen, daß die Ächtheit und Integrität des ganzen Briefes zum mindesten zweifelhaft ist ****), so folgt aus dem Zeugnisse selbst gar nicht, was man catholischer Seite daraus gefolgert hat †). Wenn auch Ignatius wirklich von

*) Euseb. Chron. edid. Angel. Majus et Joh. Zohrabus: p. 372. *Πέτρος ὁ Κορυφαῖος, πρώτην ἐν Ἀντιοχείᾳ θεμελιώσας ἐκκλησίαν, εἰς Ῥώμην ἄπεισι κηρύττων τὸ εὐαγγέλιον· ὁ δ' αὐτὸς μετὰ τῆς ἐν Ἀντιοχείᾳ ἐκκλησίας καὶ τῆς ἐν Ῥώμῃ πρῶτος προέστη ἕως τελειώσεως αὐτοῦ.* Vergl. Euseb. Chronic. interpret. Hieronym. Vallars. p. 660. ad ann. 44.

**) zuerst bei Hieronym. (329 - 420.) de vir. illustrib. I. Simon Petrus — princeps apostolorum post episcopatum Antiochensis ecclesiae et praedicationem dispersionis eorum, qui de circumcisione crediderant, in Ponto, Galatia, Cappadocia, Asia et Bithynia secundo Claudii imperatoris anno ad expugnandum Simonem magum Romam pergit, ibique viginti quinque annis Cathedram sacerdotalem tenuit, usque ad ultimum annum Neronis, i. e. decimum quartum. A quo et affixus cruci martyrio coronatus est, capite ad terram verso et in sublime pedibus elevatis: asserens se indignum qui sic crucifigeretur ut dominus suus. — Von nun an steht die Sage fest, und erscheint bei allen spätern: z. B. Isidor Hispal. († 636.) de vita vel obitu Sanctorum. Oper. Paris. 1601. p. 540. hic postquam Antiochenam ecclesiam fundavit, sub Claudio Caesare contra Simonem Magum Romam pergit, ibique praedicans evangelium XXV annis ejusdem tenuit pontificatum.

***) Vergl. auch Neander Gesch. der Pflanz. u. Leit. der christlichen Kirche durch die Apostel II. S. 459.

****) s. gegen sie Tentzelius Exercit. Select. 3. num. 6. 7. für sie Joh. Pearson. vindiciae epistolar. S. Ignatii. Cantabr. 1672. vergl. auch Cave historia litteraria scriptorum ecclesiasticorum. Oxon. 1740. zu Ignatius.

†) vergl. Cortesii - de romano itinere - retens. Constantius. p. 12. 60. 121.

Smyrna aus *) den Brief an die Römer schrieb, so will er durch die Erwähnung der Apostel doch nur das Gewicht seiner Ermahnung verstärken — wenn er gleich nicht ein Apostel sey, möchten sie nichts desto weniger ihm folgen — und er nennt nur Paulus und Petrus als die wichtigsten, ohne alle weitere besondere Beziehung auf Rom. Das des Dionysius von Corinth aber, der zuerst bestimmter von dem Märtyrertode des Petrus in Rom redet, wird durch seine Ungenauigkeit gar sehr geschwächt. Nach ihm sollen Paulus und Petrus zugleich die corinthische und römische Gemeinde gestiftet haben: beides allen historischen Verhältnissen zuwider **). Die Angabe des Irenäus aber spricht bloß von einem Aufenthalte des Petrus in Rom überhaupt, und steht nicht nur einzeln da, sondern ist auch gleich an und für sich unwahrscheinlich. Wir haben noch so viele Briefe von Paulus aus Rom. Petrus sollte mit ihm zugleich dort gewirkt, — obwohl nicht einmal Paulus die Gemeinde gestiftet hat — und Paulus nie etwas davon erwähnt haben? Die Erzählung des Cajus unter Zephyrinus fällt schon gegen das 3. Jahrhundert ***), und kann, so wenig, wie alle spätern Zeugnisse, für eine wahre historische Würdigung gar nicht mehr in Betracht kommen. Es ist allzuklar, daß die ganze spätere Erzählung über Petrus in Rom aus einfachen Anfängen einen immer größern Inhalt und Umfang gewinnt, und mit der wachsenden Macht der römischen Bischöfe fortgehend in immer schärferen Zügen auftritt ****), bis sie auf ein Mal im Interesse dersel-

*) s. Hieronym. catalogus scriptor. ecclesiastic. C. XVI. ed. Vallars.

**) wie Neander neuerdings treffend dargethan hat, s. Gesch. d. Pflanz. und Leit. d. chr. Kirche durch d. Ap. II, S. 461.

***) Zephyrinus und darnach Cajus sind Zeitgenossen des Origenes: vergl. Hieronym. de vir. illustribus: ed. Vallars. cap. LIV.

****) Man mag mit Neand. a. a. O. S. 462. zugeben, daß sie älter sey, als das Streben, das Ansehen der cathedra Petri in Rom zu begründen, und daß vielmehr dieses Streben jene Überlieferung voraussetze, immer hat ohnstreitig die Ehrsucht der römischen Bischöfe großen Einfluß auf sie gehabt: vergl. Giesel. Kirchengesch. Bd. 1. Aufl. 2. S. 89. Ueber die wahre Ursache der Entstehung der Sage s. die trefflichen Bemerkungen Neanders a. a. O.

den vollendet dasteht, — aber eben darum auch nur Sage ist. — Zu diesen bloß äußeren Gründen gegen jene Satzung der catholischen Kirche kommen nun aber eben so triftige innere aus den Verhältnissen des Lebens des Apostels Petrus selbst. 1) Er soll der Sage nach im 2. Jahre des Claudius nach Rom gekommen seyn; aber er wurde nach Apg. 12, 4. im letzten Jahre der Regierung des Agrippa von demselben in's Gefängniß geworfen, und kann, da das letzte Regierungsjahr des Agrippa das vierte des Claudius ist, nicht im 2 des Claudius in Rom gewesen seyn. 2) Nach Apg. 15, 17. war Petrus sogar noch im 9 Jahre des Claud. auf der Apostelsynode zu Jerusalem und ging von da erst (Gal. 2, 14.) nach Antiochien. 3) Lucas erwähnt bei der Ankunft des Paulus in Rom (Apg. 28.) gar nichts von Petrus, was er bei einem so wichtigen Momente gewiß nicht unterlassen hätte. 4) Das Benehmen der Juden in Rom bei Pauli Ankunft ist durchaus unvereinbar mit einem früheren Aufenthalte des Petrus daselbst. Dieser hätte ihnen gewiß das Evangelium gepredigt, und sie hätten es darnach gekannt *). 5) Paulus sagt ausdrücklich, er wolle auf keinen fremden Grund bauen (Röm. 15, 20.), und setzt nach der ganzen Absicht und Art des Briefes **) unbezweifelt voraus, daß die Römer noch keinen apostolischen Unterricht genossen hatten. — Soviel spricht gegen die Stiftung der römischen Gemeinde durch Petrus und seine Ankunft vor unserem Briefe. Sowohl abermals dagegen, als nun aber auch gegen seine Anwesenheit in Rom überhaupt, spricht: 6) Es ist überall nicht wahrscheinlich, daß Petrus den übernommenen Wirkungskreis (Gal. 2, 7. 14.; 2 Cor. 10, 16.) mit dem Abendlande vertauscht habe ***). 7) Paulus erwähnt des Petrus weder im Römerbriefe noch in den andern Briefen von Rom aus: folglich war damals Petrus nicht da, und kann auch später nicht dagewesen seyn ****).

---

*) selbst von unbefangenen catholischen Theologen geltend gemacht, vergl. theol. Quartalschr. a. a. O. S. 612.

**) Vergl. unten über den Zweck des Briefes, auch Michael. Einl. 1766. 8. Th. II. S. 1418. 1422.

***) vergl. Neander a. a. O. II. S. 458. Reiche I. S. 38.

****) s. oben über Irenäus, auch theol. Quartalschr. 1820. Hft. 4. S. 61.

Da nun zugleich die ganze Sage ihrem inneren Character nach krankhaft ist *), so scheint nicht nur die vollkommene Nichtigkeit derselben in ihrer spätern Ausbildung entschieden, sondern eben so entschieden, daß Petrus nicht als Stifter der römischen Gemeinde anzusehen sey. Es wäre, da die spätern Zeugnisse gar nichts beweisen können, und die ältesten, wenn sie Glauben verdienten, durchaus nur auf die Anwesenheit und den Tod des Petrus in Rom hinweisen, höchstens auch nur dieß zuzugeben **). Aber, wie schon bemerkt, verdienen sie theils diesen Glauben nicht, theils sprechen dagegen entscheidende innere Gründe (oben 6 u. 7.), und scheint demnach überall nur die Annahme richtig, daß Petrus gar nicht nach Rom gekommen sey ***).

Insofern nun alle historischen Nachrichten über den wirklichen Stifter fehlen, sind wir freilich nur auf Vermuthungen beschränkt, aber dieser bieten sich nun gleich wohl so viele und zwar so natürlich dar, daß wir gewiß annehmen dürfen, der Wahrheit nahe zu kommen. Nach Apg. 2, 10. waren auch aus Rom Juden und zwar nicht nur eigentliche, sondern auch Proselyten bei dem außerordentlichen Ereignisse am Pfingstfeste in Jerusalem, und es konnte sehr wohl durch sie der erste Saame des Evangeliums nach Rom gebracht werden, wie mit Recht auch immer von den

*) Mit Recht bemerkt Neander über die Überlieferung des Hieronym., Petrus habe gebeten, ihn mit herabgesenktem Haupte und in die Höhe gerichteten Füßen zu kreuzigen: "Ein solcher Zug trägt an und für sich vielmehr das Gepräge späterer krankhafter Frömmigkeit, als der einfachen apostolischen Demuth rc. a. a O. S. 457.

**) wie noch Cave in histor. litterar., Hammond dissertat. 5. de episcopis, Pearson opera posthuma, Hugo Grotius Comment. in ep. I. Petri, Usserius in annalib., Scaliger notae ad Eusebii Chronicon, u. de emendatione temporum, Blondell de primatu, Jo. Clericus, Thomas Ittig., Basnages antiqq. eccles., Isaac Newton observat. in Apocalyps. I, — von den Neueren Gieseler a. a. O. und Tholuck zugeben. S. über die ganze Frage insbesondere Baur. Tubing. (evang.) Zeitschr. 1831. H. 4. S. 131.

***) Wie zuerst behauptet: Ulric. Velenus liber quo Petrum Romam non venisse monstratur. 1660. Nach ihm Salmasius, Spanheim de temere credita Petri in urbem Romam profectione. Opp. T. II. p. 331. Eichhorn. Einl. Bd. 3. §. 228. 282. de Wette §. 170. Baur. a. a. O. Neand. a. a. O.

meisten Theologen angenommen ist *). Weniger Gewicht wird auf die nach Stephanus Tode geschehene Zerstreuung der Judenchristen (Apg. 8, 1.) zu legen seyn, da sie (nicht, wie Tholuck sagt, in alle Gegenden sich verbreitete, sondern) ausdrücklich auf Samaria und Judäa beschränkt wird. Dagegen ist es eine allen Verhältnissen des Lebens und der Natur der Sache höchst angemessene Annahme, daß, wenn auch die vom Pfingstfeste Heimkehrenden noch nichts gewirkt hatten, doch bei dem lebhaften Verkehre, der zwischen der Hauptstadt und den Provinzen überhaupt, und durch die Juden in Rom mit Palästina insbesondere **) Statt fand, durch Anhänger des Christenthums, in welcher Absicht und Veranlassung sie auch immer nach Rom kommen mochten, sey es unmittelbar aus Palästina, oder aus anderen Christlichen Gemeinden, mochten sie von den Provinzen erst nach Rom gehen, oder in Rom wohnend nur aus den Provinzen dahin zurückkehren, die Kunde des Evangeliums bald dahin gebracht wurde. Und dann ist es ebenso natürlich, daß die Christlichen Glaubensboten, als sie die Kunde des Evangeliums überall hintrugen, auch früh schon Rom, die Welthauptstadt, sich zu ihrem Wirkungskreise ersahen. Sehen wir doch, wie angelegentlich Paulus, das Licht der Heiden, selbst wünschte, hinzukommen; — was ihm nicht möglich war, thaten seine Schüler. Eben so ist es sehr wohl möglich, daß von den unter Claudius (46. n. Chr.) vertriebenen Juden, von denen gewiß viele vorzugsweise nach dem Lande der Väter, nach Palästina, sich wandten, viele das Christenthum mit zurückbrachten, wie es durch das Beispiel von Aquilas und Priscilla (Apg. 18, 2. Röm. 16, 3.) bestätigt wird. Nach alle dem begreifen wir gewiß, daß das Christenthum schon sehr früh nach Rom kommen konnte, wenn wir auch nicht bestimmen können, ob eine jener Ursachen allein, oder welche vorzugsweise dafür wirkte. Das Wahrscheinlichste wird auch hier nach dem Leben nur das seyn, daß alle jene Ursachen zugleich wirkten. Daß aber in Rom bei dem Gefühle der

---

*) Vergl. insbesondere Zachariä und Michaelis: Einl. 1766. Th. II. S. 1422.

**) Vergl. Cic. pro Flacco c. 28. Joseph. Antiqq. XVIII, 3. §. 5. Tacitus histor. V, 5. vgl. insbesond. Gieseler Kgesch. Bd. 1. §. 17.

großen sittlichen Verderbniß *) und der Unbefriedigtheit durch das Heidenthum überhaupt **), das dem Haufen gleichgültig, den Weisen ein Spott war, und dessen drückende Leere schon so viele zum Judenthume geführt hatte ***), das Evangelium einen empfänglichen und fruchtbaren Boden finden mußte, ist wohl klar genug. Der so in Rom ausgestreute Saame des Christenthums scheint dann aber vorzugsweise von Schülern des Apostels Paulus gepflegt und entwickelt zu seyn. Paulus hat nicht nur nach Cap. XVI. viele genaue Bekannte daselbst, sondern er bezeichnet sie ausdrücklich als seine Jünger (V. 5.), als Mitarbeiter (V. 4.), und als thätige Verkündiger des Evangelii überhaupt (V. 7).

Dadurch ist denn auch die Frage über die Zeit der Gründung schon entschieden. Früh darf sie gewiß angenommen werden (nach I, 8.), aber ein sicherer Haltpunkt fehlt. Wären Aquilas und Priscilla (48 n. Chr. vertrieben) bei ihrer Ankunft in Corinth schon Christen gewesen, so würde dieß eine genauere Bestimmung geben. Aber wahrscheinlich sind beide erst von Paulus bekehrt ****), da Apg. 18, 2. Lucas den Aquilas ausdrücklich einen Juden nennt, diese vorzugsweise die Verfolgung traf, und Lucas gewiß nicht unterlassen hätte, die Flüchtlinge als Christen (mit ἀδελφός, Apg. 28, 16., oder anders) zu bezeichnen. Jedoch ist kein Grund, daß nicht eben so früh und noch früher das Christenthum schon in Rom seyn konnte.

---

*) Vgl. Seneca de ira II, 8. omnia sceleribus ac vitiis plena sunt etc. besonders die bittern Klagen von Persius und Juvenal. (z. B. VI, 292 — 300).

**) Vergl. insbesond. Gieseler, Kgesch. Bd. 1. §. 11. Religion und Sittlichkeit der Römer bis Augustus, §. 13. Verhältniß der Philosophie zu den Volksreligionen, §. 14. Umschwung der religiösen Denkungsart unter den Kaisern, — und die dort angeführten Stellen. Eichhorn Einl. B. 3. §. 230.

***) Vgl. Seneca de Superst. Fragm. in Aug. de civ. Dei l. VII, c. 11. Juven. Satir. XIV, 96. seqq. Tacit. annal. XV, 44. (bei Tholuck falsch XIV, 45.)

****) Vergl. auch Berthold. Einl. B. 6. S. 3274. Reiche, I. S. 45. — dagegen Hug. Einl. Afl. 3. II. S. 392.

B.

Ueber den Brief selbst.

1. Aechtheit des Briefes.

Gegen sie: Evanson the dissonance of the four generally received evangelists. 1792. p. 259. Vgl. Eichhorn Einl. B. 3. S. 246 — 249. Schott isagoge p. 247 — 248. De Wette Einl. S. 252. Tholuck S. 8. Rückert S. 654. insbesondere Reiche I. S. 21 — 29.

Mit Recht sagt de Wette: "die Aechtheit des Briefes ist über alle Zweifel erhaben". Es sprechen für sie: 1) wohl zweifellose Beziehungen auf unsern Brief noch aus der apostolischen Zeit selbst, in den Briefen des Jacobus *), dem ersten des Petrus **) und wohl auch im Hebräerbriefe ***). 2) ebenso zweifellose Anführungen der apostolischen Väter Clemens Romanus und Polycarp ****). 3) ausdrückliche und mehrfache Anführungen unseres Briefes im 2. Sec. und

*) Es gehört dahin der ganze Abschnitt 2, 14 — 26., die Bestreitung der πίστις ohne Werke, und zwar zeigt nicht nur die Art der Anknüpfung, sondern die ganze Durchführung, daß der Apostel gegen ein bestimmtes Dogma kämpft. Vorher die Ermahnung, die Armen doch den Reichen nicht nachzusetzen, — ohne allen inneren Zusammenhang jetzt V. 14. die Belehrung über die πίστις, die offenbar als eine bestimmte Lehre, welche für das Leben der Christen sehr wichtig werden könne, behandelt wird. Davon abgesehen, daß sie ihrem Wesen nach, insofern sie den Glauben ohne Werke verwirft, sich von selbst als die mißverstandene Paulinische darstellt, die die Möglichkeit und Verdienstlichkeit der Werke ohne den Glauben (mit Recht, s. unten) läugnet, so wurde ja nur von Paulus die Lehre vom Glauben so sehr und so geltend gemacht, daß man versucht seyn konnte, ihn den Werken gegenüber zu stellen. Vgl. Pott ep. cathol. p. 36. Hug. Einl. Afl. 3. II. S. 513 — 517. 538. ff. Mynster. kl. theol. Schr. 1824. S. 103. De Wette Einl. Afl. 2. S. 319. Gebser, in der Erklärung des Briefes Jacobi, 1828. Rauch im krit. Journal, IV, 1829. S. 89. Dagegen vgl. Fromman Stud. u. Kritik. 1833. H. 1. S. 93.

**) Pott prolegom. in epp. Petr. p. 6. Eichhorn Einl. B. 3. S. 609. Bibl. f. bibl. Litter. III, S. 521.

***) Vgl. Bleek, Einl. in d. Hebr. Br. S. 89.

****) Vgl. Clem. Rom. epist. I. ad Cor. c. 35. mit Röm. I, 28 — 32., dazu Eichhorn, Einl. 3. §. 234. Polycarp. ad Philipp. §. 6. mit Röm. 14, 10. 12, — über beide Reiche I, 21.

sodann fortgehend aufwärts von Gnostikern *), wie Katholikern **). 4) die Uebereinstimmung, mit welcher Origenes und Eusebius den Brief unter die Homologumena rechnen. — Dieser einstimmigen Ueberlieferung der Kirche gegenüber ist es von gar keinem Gewichte, daß die judaisirenden Secten ***) und Gnostiker ****) die Auctorität des Apostels Paulus (nicht die Aecht-

*) zuerst von Basilides (blüht 92 — 130. s. Cave hist. litt. u. Pearson vindiç. ep. S. Ign. p. II. c. 7.) bei Origenes comm. ep. ad Rom. V, 1. — Valentin (um 120.) in der noch koptisch vorhandenen πιστὴ σοφία (vergl. Dr. Fr. Münter odae gnosticae thebaice et latine 1812.) braucht Röm. 13, 7. 8.; seine Anhänger bezogen sich auf Röm. 11, 16. vergl. Iren. adv. haer. 3, 3. 8., unter ihnen Heracleon (um 126.) insbesondere auf die λογικὴ λατρεία Röm. 12, 1. Orig. comm. in Joh. 13, 25. und Ptolomäus (um 140.) besonders auf Röm. 7, 12. vgl. Epiphan. haeres. 33, 6. — dann Epiphanes (ungefähr 137.) brauchte in seiner Schrift περὶ δικαιοσύνης Röm. 7, 7. zum Beweise, daß nur die κοινωνία (omnium rerum, inprimis vero mulierum) μετ᾽ ἰσότητας die wahre δικαιοσύνη, und das Gesetz des Eigenthums die Quelle aller Sünde sey, s. Clem. Strom. 3, 2. (p. 512). Cave hist. litterar. — Theobotus (um 192.) führt Röm. 7, 23. mit Nennung des Namens Pauli an (excerpta aus seinen Schriften hinter den Werken von Clem. Alexandr.)

**) Justin. Martyr. (um 140.) dialog. c. Tryphon. c. 23. vgl. Röm. 3, 9. — Theophil. Antioch. (um 168.) ad Autolyc. II, p. 79. vgl. Röm. 2, 6 — 9. III, p. 126., vgl. Röm. 13, 7. 8. — Anonymi epistola ad Vienn. et Lugdun. p. 155. enth. Röm. 8, 18. wörtlich, bei Euseb. h. e. V, 1. — Ja die Zeugnisse sind noch viel bestimmter, so daß ausdrücklich Paulus genannt und der Brief als der an die Römer bezeichnet wird: vgl. Iren. adv. haeres. III, c. 16. §. 3. mit Röm. 1, 1. 9, 5. — Clem. Alex. Paedag. I, p. 117. aus Röm. 11, 22. wörtlich; Strom. III, p. 457. aus Röm. 6, 2. — Tertul. adv. Prax. c. 13. vgl. Röm. 9, 5. de corona c. 6. Röm. 2, 14. adv. Marc. 5, 13. — Cyprian. ep. 69. (al. 76.) p. 188. aus Röm. 14, 12. 13. — Novatus de trin. c. 13. p. 99. aus Röm. 9, 5.

***) Vergl. Epiphan. haeres. 30. Euseb. h. e. III, 27. Theodoret. haer. fab. 2, 1. Hieronym. in Matth. 12; über die Ebioniten insbesondere Iren. 1, 26. . . . apostolum Paulum recusant, apostatam eum legis dicentes f. III, 15; s. auch Credner über Essaer und Ebioniten in Winer Zeitschrift für wissenschaftl. Theolog. 1829. B. 1. S. 211. ff. — über die Elcesaiten s. Orig. in ps. 82. Epiphan. 30, 3. 5. Vergl. Reiche.

****) Vergl. über die Encratiten und Severianer und deren Hauptstifter

heit seiner Briefe) leugneten. Ihr Widerspruch beruhte nur auf dogmatischem Grunde, und kömmt eigentlich für die Aechtheit gar nicht weiter in Frage.

Noch mehr stimmen aber alle innern Gründe dafür. Man hat anstößig gefunden, daß der Apostel so viele genaue Bekannte in Rom habe, wie eine so genaue Kenntniß ihrer Verhältnisse überhaupt, und von einer überlieferten Lehre spreche (XVI, 17.), da er doch noch nie in Rom gewesen. Aber mit Recht bemerkt Reiche (S. 28.), daß eine so gar genaue Kenntniß gar nicht vorausgesetzt werde, daß Paulus die, die er zeigt, leicht durch reisende Brüder oder sonst von Rom erhalten, die Bekanntschaften aber an anderen Orten gemacht haben konnte *), und unter der Lehre 16, 17. gar nicht eine von ihm selbst überlieferte zu meinen braucht. Ueber die möglichen Einwürfe nach Apg. 28, 15 ff. und 2 Timoth. 4, 10. ist schon oben die Rede gewesen. — Dagegen sprechen nun 1) der ganze Character des Briefes in Inhalt und Form, so wie 2) alle historischen **) Umstände so entschieden für die Aechtheit, daß kein Zweifel weiter möglich bleibt.

2. Veranlassung und Zweck des Briefes.

Man hat beides sehr oft mit einander verwechselt, obwohl es, wenn irgendwo, gerade in unserem Briefe geschieden werden muß. Insbesondere aber ist nun der Zweck nicht nur seit den ersten Christlichen Jahrhunderten auf das Verschiedenste beurtheilt worden, sondern auch noch in der neuesten Zeit gehen die Ansichten darüber weit genug aus einander.

Die Veranlassung des Briefes war wohl, wie es nach dem wirklichen Leben meistens ist, eine mehrfache. Vor allem

---

Tatian: Euseb. h. e. IV, 29. Hieronym. praef. in Tit. — über Cerdo: Tertull. adv. Haeret. ed. Rhen. p. 116. Eludius Uransichten des Christenthums. 1808. S. 171. S. auch Reiche.

*) s. darüber die treffliche Erörterung von Berthold. B. 6. S. 3181.

**) Vergl. Lud. Capelli histor. apost. illustr. — Pears. annal. Paul. — Rambach: introduct. in ep. ad Rom. — Franke notit. histor. ep. ad Rom. 1792. — Lardner cred. of gosp. p. II. — Hug. Einl. Afl. 3. I. S. 30. ff. — Meier, Erläuterung der bibl. Gesch. aus Profanscrib. 1806. — Eichhorn, Einl. B. 3. §. 234. B. 4. §. 5. insbesondere Paley Horae Paulinae, von Henke, S. 15. ff. — Reiche. I. S. 25.

der apostolische Eifer des Gottesmannes Paulus, auch seinerseits zur Ausbreitung und Befestigung des Christenthums in der Welthauptstadt, deren Wichtigkeit für den Sieg der Wahrheit ihm hell genug einleuchtete, überhaupt, und zum wahren Heile der schon gewonnenen Gläubigen insbesondere, etwas beizutragen, wie er selbst sagt I, [illegible] ff. Zugleich bestimmten ihn aber auch Nachrichten über den besonderen Zustand der römischen Gemeinde, die er nach seiner Bekanntschaft mit so vielen in Rom lebenden Christen recht wohl erhalten haben konnte. Er wußte nicht nur, daß auch in Rom Mißhelligkeiten zwischen Juden- und Heidenchristen, wie ja in der ersten Christlichen Zeit überall, über einzelne Lehrpunkte und Gebräuche Statt fanden, sondern hatte auch erfahren, oder fürchtete wenigstens, daß die Christen vielleicht an den aufrührerischen Bewegungen der Juden Theil nehmen möchten (XIII, 1 — 7.), so wie, daß Irrlehrer, oder vielleicht böswillige Juden geflissentlich Streit in die Gemeinde bringen (XVI, 17 — 20.), und deren Gedeihen hemmen könnten. Zur Ausführung kam dann der aus allen diesen Gründen gefaßte Beschluß um so eher, als sich ihm durch die Reise der Phöbe nach Rom (XVI, 1.) eine sichere und in jeder Hinsicht erwünschte Gelegenheit darbot, seinem Wunsche, an die Römer zu schreiben, zu genügen: obwohl dieß nur als eine zufällige Veranlassung anzusehen seyn wird, da Paulus auch ohne sie nicht unterlassen haben würde, einen Brief gleichen Inhaltes an die Römer zu senden.

Der Zweck des Briefes ist aber nun gar nicht etwa darauf beschränkt, bloß den bestimmteren Verhältnissen der römischen Gemeinde zu genügen, sondern ist, wie schon oben angedeutet wurde, und aus der subjectiven Veranlassung (I, 15.) in Paulus selbst begreiflich wird, zugleich und zwar dem Haupttheile des Briefes nach ein weit allgemeinerer und umfassenderer. Während nämlich die besonderen Verhältnisse der römischen Gemeinde nur Belehrung und Ermahnung über Einzelnes erheischt hätten, erinnert sich Paulus daran, daß noch kein Apostel in Rom das Evangelium verkündet *), und im Gefühle der großen Wichtigkeit der Welthauptstadt für die Ausbreitung und

*) s. auch Michael. Einl. 8. 1766. Afl. 2. S. 1418.

den Sieg der göttlichen Heilslehre überhaupt erweitert sich alsbald sein Gesichtskreis und sein apostolischer Eifer drängt ihn, wie er selbst sagt (V. 15.) — τοῖς ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελίσασθαι. Und dieß wird ihm nun die Hauptaufgabe des Briefes, deren Lösung der ganze Haupttheil Cap. I — XI. gewidmet ist, und das ist der hohe und herrliche Standpunkt, von welchem er an die Christen in Rom alles dort Gesagte richtet, und von welchem es auch allein wieder richtig gefaßt werden kann, — und erst in dem letzten Theile (Cap. XII — XV, 14.) kömmt er auf die besonderen Verhältnisse der römischen Gemeinde selbst, und sucht auch darin seinem Apostelamte zu genügen. Demnach ist der wahre Zweck *) des Briefes ein doppelter:

*) Von den bisherigen Fassungen des Zweckes sind die wichtigeren folgende: 1) das Ganze sey eine Darstellung der Nothwendigkeit der Gnade für alle Menschen und der Verdienstlosigkeit der Werke (Luther), und zwar insbesondere zur Einschränkung der Anmaßungen der Judenchristen gegen die Heiden (Augustin). 2) bei weitem die meisten Ausleger dagegen fassen den Hauptzweck des Briefes als polemisch gegen die Anmaßungen der Juden zum Schutze der Heiden, indessen wieder mit sehr vielen Modificationen, z. B. a) allgemeiner (Bretschneider, Dogm. II. §. 124): "daß das Heil in Christo auch den Heiden bestimmt sey". b) der Brief sey eine politische Schutzschrift für die Heidenchristen hinsichtlich der Hoffnungen bei der παρουσία Christi und der Aufrichtung seines tausendjährigen Reiches (so ein Ungenannter: Versuch über die eigentliche Tendenz des Briefes an die Römer, in den exegetischen Bruchstücken, S. 90 ff. vergl. Berthold, Einl. B. 6. 3278 ff. c) Schmidt J. E. Chr. Einl. Gießen, 1818. §. 96.) daß das Judenthum nicht hinreiche, zu Gottes Lieblingen zu machen. d) conciliatorisch-dogmatisch, Berthold, Einl. B. 6. S. 3276: es sey Zwiespalt in der römischen Gemeinde gewesen; die Judenchristen hätten den Heiden den Zutritt zum Messiasreiche entweder gar nicht, oder nur unter der Bedingung gestatten wollen, daß sie sich dem jüdischen Ceremonialgesetze unterwürfen. Der Zweck: darzuthun, daß auch die Heiden ohne Annahme der Beschneidung und ohne Unterwerfung unter das jüdische Ceremonialgesetz Zutritt zum Christenthume und gleiche Ansprüche mit den Juden auf die Wohlthaten Christi hätten. Ähnlich schon Hilarius und Erasmus. — e) rein conciliatorisch, Hug, Einl. Afl. 3. II. S. 394. Paulus wolle Mißverhältnissen zwischen Juden- und Heidenchristen begegnen. f) eine Darstellung der christlichen Hauptlehre und Bekämpfung der Juden zugleich neh-

1) **die Predigt des Evangeliums von Christo selbst,** d. h. die Darstellung der Nothwendigkeit und Größe des Christlichen Heiles überhaupt als einer Weltreligion, einer Erlösungsanstalt für die ganze Menschheit, und zwar in seinem wahren Verhältnisse zum Heiden- und Judenthume, in welche zwei Massen die ganze Menschheit zerfällt, gleicherweise bestimmt, die schon

---

men an Eichhorn und Rückert, und zwar α) (Eichhorn) weil die Juden versucht hätten, die Proselyten auf ihrer Seite zu behalten, und wieder zu sich hinüber zu ziehen. β) (Rückert) Bekämpfung des jüdischen Gerechtigkeitsdünkels und Widerlegung des jüdischen Vertrauens auf Gesetz und Beschneidung.

Bei allen diesen Fassungen ist verkannt, daß Alles, was der Apostel sagt, nur darauf abzweckt, die Größe und die Nothwendigkeit des Christlichen Heiles für Juden und Heiden überhaupt zu erweisen, die Art aber, wie er es thut, bedingt ist durch die Verhältnisse des Juden- und Heidenthumes selbst. Insofern die Heiden seiner Wahrheit nichts entgegenzustellen hatten, als traurigen Götzendienst, verweis't er sie nur auf die unseligen Folgen ihres Abfalles von Gott. Ganz anders aber war es mit den Juden. Sie glaubten sich nicht nur schon im Besitze der Wahrheit, der Erkenntniß des einen lebendigen Gottes, sie sahen sich als seine Lieblinge an, mit denen er einen Bund geschlossen, und in ihrem Gesetze eine von Gott selbst gestiftete Heilsöconomie. Darum muß denn Paulus, wenn er Heiden und Juden zugleich das Evangelium predigt, auf die Juden besonders sehen, — daher seine Bekämpfung des ganzen Judenthums, — aber eben daher auch Alles, was er nach jenen Fassungen nur zur Einschränkung der Anmaßungen der Judenchristen (wie noch Rückert S. 689 — 690. und Reiche S. 78 — 83. wollen) sagen soll. Alle in den angegebenen Fassungen aufgestellten speciellen Zwecke mußte der Apostel zugleich im Auge haben, wenn er die Nothwendigkeit und Größe des Christlichen Heiles gegen das Judenthum überhaupt darstellen wollte, und begreifen wir von unserem Standpunkte Alles, was er sagt, als zum Zwecke gehörig — was gegen die Juden überhaupt gilt, gilt auch gegen die Judenchristen, — durchaus aber nicht umgekehrt, sobald er wirklich gegen Judenchristen spräche. Mit Recht haben daher andere Ausleger (schon Michaelis, Einl. II. 1418.), vor allen sehr treffend Tholuck und de Wette) den Zweck des Briefes schon ganz allgemein angesehen. Wir dürfen mit Recht sagen, daß wir in diesem Briefe nicht nur die ganze Ansicht des Apostels von Christo und seinem Heil besitzen, sondern auch ganz eigentlich ein Document, wie er das Evangelium überhaupt predigte.

gewonnenen Gläubigen im wahren Glauben zu läutern und zu befestigen, als neue Glieder für den Leib Christi (Römer XII, 5.) zu gewinnen. 2) Cap. XII — XV, 14. allen Mißverhältnissen in der römischen Gemeinde selbst durch Lehre und Ermahnung zu begegnen.

3. Anlage und Inhalt des Briefes.

Beides entspricht dem angegebenen Zwecke so vollkommen, als dieser umgekehrt natürlich erst aus beiden vollkommen erkannt werden kann.

Seiner Anlage nach zerfällt der Brief zuerst in vier, freilich der Größe nach sehr ungleiche, Theile:

I. den Eingang, Cap. I, 1 — 15.
II. den dogmatischen Theil, Cap. I, 16 — XI.
III. den praktischen Theil, Cap. XII — XV, 13.
IV. den Schluß, Cap. XV, 14 — XVI, 27.

Theil I. Der Eingang des Briefes, Cap. I, 1 — 15. Der Apostel beginnt mit einem herzlichen Gruße, V. 1 — 8., aber so gehalten, daß er alsbald ebensowohl auf seinen apostolischen Beruf, an die Christen in Rom zu schreiben, als den hohen Inhalt alles Folgenden, die Predigt des Evangeliums von Christo, hinweis't. Daran knüpft er ein anerkennendes Lob des Glaubens der römischen Christen, versichert sie seiner herzlichen Liebe, wie seiner großen Sehnsucht, zu ihnen zu kommen, und wie er so sehnlich wünsche, auch ihnen geistlichen Segen mitzutheilen, ja oft schon sich vorgenommen habe, zu ihnen zu reisen, und gern bereit sey, wie allen, so auch ihnen das Evangelium zu predigen, V. 8 — 15. — Wie er durch alles dieses die Römer von seinem aufrichtigsten apostolischen Eifer überzeugen und für sich gewinnen mußte, so ist auch dadurch sowohl sein eigentlicher Zweck ausgesprochen, als die Verfolgung desselben vorbereitet.

Theil II. Der dogmatische Theil, Cap. I, 16—XI. Er enthält nun die eigentliche Predigt des Evangeliums, d. h. die Darstellung der Nothwendigkeit und Größe des Christlichen Heiles, als einer Heilsanstalt für die ganze Menschheit. Die Art aber, wie die Predigt des Evangeliums begonnen und vollendet wird, ist durchaus begreiflich nach den verschiedenen Verhältnissen, die der Apostel berücksichtigen mußte. Er will das

Christenthum darstellen als eine Heilsanstalt für die ganze Menschheit. Diese zerfiel aber in zwei große Massen, Heiden und Juden. So leicht es ihm nun war, den Heiden die Nothwendigkeit und Größe des Christlichen Heiles als einer Erlösung aus Sünde und Irrthum und der damit verknüpften Unseligkeit und dem Mißfallen des heiligen Gottes und der von seiner Gerechtigkeit drohenden Strafe darzuthun, da die Heiden ihm nichts zu entgegnen hatten, sondern den Mangel aller reinern Gotteserkenntniß in ihrem Götzendienste, und das Unselige der mit solchem Irrthum verknüpften Unsittlichkeit zugestehen, und in ihrem besseren Bewußtseyn nur selbst die Bestätigung aller seiner Forderungen finden mußten, — so unendlich schwer war ihm jenes gegen die Juden. Sie sahen sich nicht nur bereits im Besitze einer von Gott selbst gestifteten Heilsöconomie, der Befolgung der von Moses empfangenen göttlichen Gesetze, sondern sie hielten sich auch für das von Gott vor allen geliebte Volk, dem durch Gottes Verheißung das höchste Glück noch sicher bevorstehe. Daher kommt es denn, daß der Apostel, nachdem er zuerst die Nothwendigkeit und Größe des Christlichen Heiles für beide Theile der Menschheit und der Natur der Sache nach mit besonderer Hinsicht auf die Juden dargestellt hat, nicht nur noch einmal auf Einwürfe und Bedenklichkeiten, die ihm vom jüdischen Standpunkte aus gemacht werden konnten, genau und erschöpfend eingeht, sondern einem Haupteinwurfe (daß, wenn Gott die für sein Lieblingsvolk gestiftete Heilsöconomie wieder aufheben und eine neue an deren Stelle setzen wolle, er doch das bisher so geliebte Volk **ganz** darin aufnehmen werde) eine eigene Abhandlung widmet. Darnach zerfällt der dogmatische Theil in drei Abschnitte.

Abschnitt I. Cap. I, 16 — Cap. V: **die eigentliche Predigt des Evangeliums**, d. h. die Art und Nothwendigkeit des Christlichen Heiles nachgewiesen durch die Unzulänglichkeit des Heiden= und Judenthums. — Hier waren dem Apostel nun folgende Rücksichten unabweisbar gegeben: 1) er mußte vor Allem die Art und Weise des Christlichen Heiles selbst schildern; 2) nachweisen, warum und inwiefern dasselbe für die ganze Menschheit nothwendig sey; 3) dann das wirkliche Eingetretenseyn der Erlösung nachweisen; 4) angeben, wiefern sie den Menschen

wirklich zu Gute komme, und endlich 5) die nun für die ganze Menschheit bewirkte glückliche Veränderung darstellen. — Wie sich diese Rücksichten aus der Natur der Sache von selbst als nothwendig darstellen, so sind sie es denn auch, die der Apostel verfolgt. Darnach besteht die Predigt des Evangeliums (I, 16 — V.) wieder aus folgenden Abschnitten.

1) Art des Christlichen Heiles: I, 16. 17. Der Apostel stellt gleich das Wesen und somit auch die Frucht des ganzen Evangeliums an die Spitze: es offenbaret, wie der Mensch vor Gott gerecht werden könne, nämlich: durch den Glauben an den Versöhnungstod Christi, d. h. (s. unten zu I, 17.) durch Anerkennung der Sündigkeit und Unvollkommenheit vor dem heiligen Gotte, und des Bedürfnisses der Vergebung aus Gnade, wodurch im Menschen so gewiß erst die wahre Achtung des Sittengesetzes entspringt, als daraus, d. h. aus dem Glauben nun fortan wahre Tugend fließt.

2) die Nothwendigkeit des Christlichen Heiles, nachgewiesen für die ganze Menschheit, Cap. II, 18 — III, 21. Das Christliche Heil besteht in der dargebotenen Möglichkeit, vor Gott gerecht zu werden (durch den Glauben), und dadurch dem von Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit drohenden Mißfallen und daher zu fürchtender Strafe zu entgehen. Die Nothwendigkeit gründet sich also darauf, daß die Menschen Sünder sind, und das Mißfallen und die Strafe Gottes zu fürchten haben, und das ist es denn nun, was der Apostel nachweis't, und zwar für Heiden und Juden zugleich, in welche beiden Massen die ganze Menschheit zerfällt. Nachdem er dazu zuerst (I, 18.) ausgesprochen, daß jenes Heil so nothwendig sey, weil Gott zürne, und seine Strafe nicht ausbleiben werde, beweis't er zuerst die Sündigkeit der Heiden (I, 20 — 32). Sie verdienen Gottes Zorn und haben seine Strafe zu fürchten, denn obwohl sich Gott ihnen offenbarte, haben sie sich doch von ihm zu eitelem Götzendienste gewandt, sind aber auch dafür in das größte Elend gerathen (V. 24 — 32). — Nachdem so die Nothwendigkeit eines neuen Heilsweges für die Heiden dargethan ist, folgt die Erweisung der Nothwendigkeit des Christlichen Heiles für die Juden, Cap. II — III, 21. Die Art, wie der Apostel dieß thut, ist aber (s. die Erklärung. S. 67.) begründet

durch die Ansicht der Juden von ihrer bisherigen Religion als einer göttlichen Heilsanstalt überhaupt, die gestiftet sey durch das gegebene Gesetz, dessen Besitz aber auch das göttliche Wohlgefallen verbürge. Der Apostel macht schonend zuerst den Uebergang mit der Behauptung, es dürfe Niemand den anderen verdammen, weil alle so handelten, jeder aber, der dieß thue, gestraft werde, auch die Juden, und schließt so schon, ohne es zu sagen, diese in die allgemeine Verdammungswürdigkeit ein (V. 1 — 11). Darauf auf einmal dem Haupteinwurfe von allem jüdischen Standpunkte aus, daß sie ja im Besitze des Gesetzes schon Lieblinge Gottes seyen, begegnend, stellt er den hochwichtigen Satz auf, daß das Wohlgefallen Gottes nicht von der Kenntniß und dem Besitze des Gesetzes abhänge, sondern von dessen Erfüllung (V. 12 — 13). Nach diesem Maaßstabe nun beurtheilt er den sittlichen Werth der Juden, und zwar so, daß er ihn mit dem der Heiden vergleicht, und durch den Gegensatz schon andeutet, daß die Juden das Gesetz nicht erfüllen und Sünder sind. Wenn also, sagt er, die Heiden das Gesetz erfüllen, so sind sie so gut gerecht, wie die Juden (V. 14 — 16.); und wenn dagegen die Juden das Gesetz nicht erfüllen, so entehren sie Gott, d. h. so sind sie straffällig. Dadurch wird er auf einen Einwurf aufmerksam, den man ihm vom jüdisch-particularistischen Standpunkte aus machen konnte, daß ja darnach die Juden keinen Vorzug mehr vor den Heiden hätten, und nachdem er diesen erledigt (III, 1 — 8.), spricht er die Wahrheit, auf die ihm Alles ankam, nun unumwunden aus, daß die Juden so gut, wie die Heiden, Sünder, und demnach die ganze Welt vor Gott schuldig sey (III, 9 — 20).

3) Verkündigung der wegen Unzulänglichkeit des Heiden- und Judenthums nun in Christo getroffenen Heilsanstalt für alle Menschen, nämlich der Rechtfertigung vor Gott aus dem Glauben, III, 21 — 27. Ist aber nun durch alles Frühere dargethan, daß die ganze Menschheit vor Gott sündig ist, so ist damit auch die Nothwendigkeit eines neuen Heilsweges erwiesen. Dieser wird nun im Evangelio geoffenbaret, nämlich die Rechtfertigung vor Gott durch den Glauben an den hingebenden Opfertod

Christi, durch welchen Gottes Gerechtigkeit ein Opfer gebracht, die Schuld der Menschen gesühnt ist. Wer diesen Glauben hat, der wird gerecht.

4) Rechtfertigung der Lehre von der Gerechtigkeit vor Gott aus dem Glauben, Cap. III, 27 — IV, 21. Nach allem Vorigen ist vom Apostel das ganze Gewicht der neuen Heilsöconomie auf den Glauben gelegt, und der Werth der Werke verneint. Nachdem er daher nur kurz noch einmal die Gleichheit der Juden mit den Heiden dargethan (III, 27-31.), schreitet er alsbald zur Rechtfertigung der neuen Lehre des Gerechtwerdens vor Gott nur aus Gnade durch den Glauben, indem er IV, 1 — 8. nachweis't, daß schon das A. T. die Rechtfertigung durch den Glauben und aus Gnade darstelle, und zwar schon als auch den Heiden zukommend (V. 8 — 17.), woran er eine Schilderung des lebendigen Glaubens Abrahams (V. 18 — 22.), und dann eine Anwendung seines Glaubens auf den Glauben an Christum knüpft (V. 23 — 25).

5) Darlegung des durch Christum bewirkten Heiles der Menschheit oder der Früchte der Erlösung, V, 1 — 11., gehoben durch einen Vergleich desselben mit dem durch Adam in die Welt gekommenen Verderben, V, 12 — 19., und kurzer Hinblick auf die Absicht und Wirkung des jüdischen νόμος, verglichen mit der Gnadenanstalt in Christo, V, 20 — 21. Der Apostel schließt damit die Predigt des Evangeliums ab, indem er die glückliche Veränderung angibt, die nun durch Christum gewirkt sey. Nun haben die Gläubigen wieder Frieden mit Gott, und Hoffnung der Herrlichkeit Gottes; ja auch Trübsal ist nur eine Quelle von Hoffnung und Freude, — wie durch Adam Sünde und Tod kam, so ist nun durch Christum der Menschheit Friede mit Gott und Leben wiedergewonnen. Das Gesetz aber trat zwischen den Anfang der Unseligkeit und die Erlösung zwischen ein, damit die Sünde das Bedürfniß der Erlösung dem Menschen nur so mehr zum Bewußtseyn bringe, und die in Christo gewährte Gnade in einem so herrlicheren Lichte erscheine (V, 20 — 21).

Hiermit ist nun eigentlich die ganze Predigt des Evangelii vollendet: die Art, die Nothwendigkeit, das wirkliche Eingetreten=

seyn der Erlösung ist dargestellt, der Weg, sie sich zu eigen zu machen, gerechtfertigt, die Früchte derselben geschildert. Weil nun aber der Apostel recht gut fühlte, daß man manche gegebene Erklärung mißdeuten, über Manches genauere Erörterung wünschen möchte, so folgt

Abschnitt 2. Widerlegung einiger gegen die Darstellung des Apostels theils möglicher Einwürfe, theils gehässiger Folgerungen, Cap. VI. VII., so wie eine dadurch veranlaßte abermalige Hinsicht auf den neuen glücklichen Zustand der Christen, der seinem Grunde, seinen Folgerungen für's Leben, und seiner Größe und Herrlichkeit nach geschildert wird, Cap. VIII. — Man konnte aus dem im vorigen Abschnitte ausgesprochenen Satze, das Gesetz sey eingetreten, um die Sünde zu mehren, damit sodann wieder die Gnade sich um so herrlicher zeigen könne, folgern: daß es ein Verdienst sey, zu sündigen, insofern dadurch Gott nur so mehr Gelegenheit erlange, seine Gnade zu zeigen. Darum thut der Apostel zuerst aus der symbolischen Bedeutung der Christlichen Taufe dar, daß der Christ der Sünde abgestorben sey, und so nur ein heiliges Leben ihm gezieme (VI, 1 — 12). Diese Folgerung spricht er sodann noch deutlicher aus und fügt als neuen Grund hinzu: ein heiliges Leben sey auch darum Pflicht, weil der Christ nicht mehr unter dem Gesetze, sondern unter der Gnade stehe (V. 12 — 13). Hiermit ist aber einer neuen Mißdeutung Raum gegeben: daß man ja nun, eben weil man nicht mehr unter dem strafenden Gesetze, sondern unter der vergebenden Gnade stehe, nur so mehr sündigen könnte, und er widerlegt diese Folgerung alsbald durch Hinweisung auf die Früchte je des Dienstes der Sünde, oder Gottes. Der Dienst der Sünde bringt den Tod, der Dienst Gottes dagegen das ewige Leben. — Cap. VII. schreitet der Apostel zu neuen Erörterungen über das Verhältniß seiner Lehre zum Judenthume. Er hatte VI, 14. noch als Grund eines neuen heiligen Lebens, das den Christen gezieme, ausgesprochen, daß der Christ nicht mehr unter dem Gesetze, sondern unter der Gnade stehe. Eine mögliche Folgerung, daß man nur um so mehr sündigen dürfe, ist widerlegt. Aber er fühlt recht gut, wie anstößig jener ganze Satz, daß die Christen nicht mehr unter dem Gesetze

ständen, für die Juden (die er doch für das Christenthum gewinnen will) seyn müsse, da sie ja das Gesetz als von Gott selbst gegeben ansehen, und so thut er denn zuerst dar (VII, 1 — 6.), daß das Gesetz für die Christen keine verbindende Kraft mehr habe, — sie sind ihm in Christo abgestorben. Dadurch ist aber für die Juden eine noch größere Schwierigkeit erregt, nämlich dem Gedanken Raum gegeben: daß das Gesetz vielleicht selbst etwas Böses sey (wohin auch frühere Äußerungen des Apostels gemißdeutet werden konnten), und so geht denn der Apostel wieder auf diese Frage ein, und zeigt (V. 7 — 12.), daß das Gesetz selbst gut sey. Immer aber ist so die Schwierigkeit nicht gehoben, daß das Gesetz von Gott gegeben, selbst gut sey, und doch den Menschen nichts genützt habe, und hier sieht sich denn der Apostel veranlaßt, den tiefsten und letzten Punkt seiner Erlösungslehre zu erörtern: was eigentlich bisher im Menschen die wohlthätige Absicht Gottes vereitelt und den Segen des göttlichen Gesetzes gehindert habe, und das thut er denn von Cap. VII, 13 — VIII, 4. Es war nicht das Gesetz, das dem Menschen Verderben brachte, sondern es war die überwiegende Kraft der Sinnlichkeit, in ihrer sündhaften Richtung, die Sünde selbst, ein ihn zum Bösen treibendes Princip, das ihn hinderte, wie seine bessere gottverwandte Natur wollte und will, das Gesetz zu erfüllen und Gott und der Tugend zu dienen, und ihn in einen unseligen Zwiespalt mit sich selbst brachte (VII, 13 — 25.). Dieser unselige Zustand ist nun aber von Gott selbst aufgehoben, — er hat die Sünde in Christo verurtheilt, d. h. (s. unten zu VIII, 3.) durch den unschuldigen Opfertod Christi um der Sünden der Menschen willen diesen das wahre Wesen der Sünde und das Bedürfniß der Vergebung zum Bewußtseyn gebracht, — so daß der Mensch fortan im Glauben ebenso von Haß und Abneigung gegen die sündlichen Triebe, als von wahrer Liebe zu Gott und zu allem Guten erfüllt ist, — hat so der Sünde ihren Reiz genommen, ihre Macht gebrochen — und dadurch den Gläubigen dem Elende der Verdammung entnommen. Dagegen ist nun das πνεῦμα, der Gott verwandte Theil im Menschen, in freier Anerkennung seiner Göttlichkeit und Liebe zu ihm so erstarkt, daß es, nun eins mit dem göttlichen Geiste, ein neues geistiges

Gesetz seines Wesens wird, nach welchem er Gott und der Tugend freudig dient (VIII, 5 — 8.), und nicht allein geistig, sondern auch in seinen sinnlichen Trieben veredelt und so ganz vollendet wird (8 — 11). Darum soll denn aber auch der Mensch fortan nach dem πνεῦμα leben (V. 12.). Das Leben nach dem Fleische bringt ja nur den Tod, das nach dem πνεῦμα dagegen Frieden und Glück, ja ewige Seligkeit und Herrlichkeit (V. 13 — 17). Und diese Herrlichkeit steht den Christen wirklich bevor, und wird ebenso durch die allgemeine Sehnsucht darnach verbürgt (V. 18 — 23.), wenn sie auch ihrem Wesen nach in Geduld erwartet werden muß (V. 24 — 25.), als durch den unbedingten Rathschluß Gottes, nach welchem er die Gläubigen erwählt und zur Herrlichkeit berufen hat (V. 27 — 30.). Nach alle dem aber ist das Glück der Christen auf unerschütterliche Grundfesten gebaut: auf die Liebe zu Christo, von welchem sie nichts scheiden kann, und auf die Liebe Gottes zu ihnen, die durch die Gnade in Christo sich schon so herrlich bewährt hat.

So ist nun die Erlösungslehre vollendet; der Apostel hat dargethan, wie sie durch Christum geschehen sey, und nicht nur auf die herrlichen Folgen derselben hingewiesen, sondern auch klar genug ausgesprochen, wie der Mensch ihrer Segnungen theilhaftig werden könne und solle. Aber noch glaubt er den Einwürfen von Seiten der Juden nicht genug begegnet zu haben. Sie konnten noch immer einwenden, daß sie, während Gott selbst ihnen nicht nur eine Heilsöconomie, sondern die Verheißung des größten Glückes vor allen andern Völkern gegeben, nun im Widerspruche gegen die Wahrhaftigkeit Gottes nicht allein jenes Heil nicht erlangten, sondern, da ja nicht einmal alle Juden zum Christenthum kämen, offenbar noch im Nachtheile gegen die Heiden ständen. So folgt denn noch

Abschnitt 3., Cap. IX — XI: **Beruhigung der Juden darüber, daß durch das Christenthum nicht nur der von Gott selbst durch Moses mit ihrem Volke eingegangene Bund aufgehoben werde, sondern die Juden bei der neuen Heilsordnung sogar im Nachtheile gegen die Heiden stehen.** Nach einem Eingange, in welchem der Apostel schonend andeutet, daß freilich ein Theil der Juden verworfen sey, und seinen aufrichtigen Schmerz dar-

über bezeugt, schreitet er zuerst zur Rechtfertigung der Wahrhaftigkeit Gottes (IX, 6 — 29). Gottes Verheißung ist dadurch nicht unwahr, daß nicht alle Juden zum christlichen Heile gelangen; sie galt nicht den leiblichen Nachkommen, als solchen, sondern den Erwählten, und Gott wählt, wen er will (6 — 13). Den daraus entstehenden Schwierigkeiten begegnet der Apostel durch Hinweisung auf Aussprüche des A. T., daß Gott einmal so handele (V. 14 — 18.), und weis't alle ferneren Zweifel damit ab, daß der Mensch gar nicht über den Willen und den Rathschluß des Unendlichen zu richten befugt sey (V. 19 — 22). Nach einer abermaligen Hinweisung sodann, daß der Mensch nichts einwenden dürfe gegen den Willen des Unendlichen, der in der Verwerfung nur seine Gerechtigkeit, in der Erwählung aber die Fülle seiner Herrlichkeit offenbare (V. 22 — 33.), hebt der Apostel freudig das Glück der Christen hervor, die zum Heile berufen seyen, und zwar nicht allein aus den Juden, sondern auch aus den Heiden, wie schon das A. T. bezeuge (V. 24-29). Nachdem so die Wahrhaftigkeit Gottes gerechtfertigt ist, thut der Apostel Cap. IX, 30 — XI, 21. dar, daß im Grunde die Schuld der Verwerfung an den Juden selbst liege. Es erlangen jetzt freilich die Heiden die Gerechtigkeit vor Gott, obschon sie nicht darnach strebten, Israel aber, das darnach strebte, nicht, — weil sie nicht durch Glauben, sondern durch Gesetzeswerke darnach strebten und Christum verworfen haben (IX, 30 — 33). Sie verkennen den wahren Heilsweg, haben Eifer für Gott, aber einen falschen, und meinen, das Heil durch Gesetzeswerke zu erringen, da doch das Gesetz durch Christum aufgehoben ist und Alles auf den Glauben ankömmt und zwar für alle (1 — 12). Die Juden aber hören gar nicht auf die Boten des Evangelii und weisen so die Liebe und Gnade Gottes zurück, wie schon die Propheten des alten Bundes bezeugen (V. 14 — 21). — Doch noch kann er sich nicht bei der Lösung beruhigen, die er bisher über das Verhältniß der Juden zum christlichen Heile gegeben hat, und so eröffnet er denn Cap. XI. die trostvolle Aussicht, daß endlich auch noch ganz Israel zum Christlichen Heile gelangen werde. Gott hat sein Volk nicht verstoßen, (V. 1 — 2.), einen Theil hat er nach seiner Gnade auserwählt (V. 2 — 6). Die anderen sind verblendet

(V. 7 — 10.), aber aus weisen Ursachen, daß das Heil zu den Heiden komme (V. 11). Wenn aber schon die Verwerfung von Israel solchen Segen bringt, wie viel mehr seine Wiederannahme (12 — 16.), die ihm gebührt. Darum sollen aber auch die Heiden sich nicht überheben, — immer hat Israel die gerechtesten Ansprüche an das Heil, und wird es auch, wenn erst die Fülle der Heiden eingegangen ist, sicher erlangen (V. 17 — 30). So hat Gott alle in Ungehorsam gebracht, um sich aller wieder erbarmen zu können, nach seiner unergründlichen Weisheit. — So ist die Predigt des Evangeliums ganz vollendet, und es folgt

III. Der praktische Theil, Cap. XII — XV, 13. In ihm leitet nun der Apostel nicht nur aus allem bisher Gesagten die Verpflichtung zu einem heiligen Leben und jeglicher Tugend überhaupt ab, sondern in ihm kömmt er nun auch auf die besonderen Verhältnisse der römischen Gemeinde, und sucht durch sein apostolisches Wort allen Mißverhältnissen zu begegnen. Nach allgemeineren Ermahnungen zu einem wahrhaft christlichen Leben überhaupt, wie es nach allem Früheren (οὖν) dem erlöseten Christen gezieme (Cap. XII.), empfiehlt er insbesondere Gehorsam gegen die Obrigkeit (XIII, 1 — 7.), und knüpft dann eine herzliche Empfehlung der Nächstenliebe, so wie abermals eines christlichen Wandels überhaupt an (V. 8 — 14). Sodann kömmt er nochmals besonders auf die Zwistigkeiten in der Gemeinde, und empfiehlt über die streitigen Punkte Duldsamkeit, Nachsicht und Schonung der Heiden und Judenchristen unter einander, nach dem Vorbilde Christi (Cap. XIV — XV, 13). Es folgt

Theil IV. Der Schluß. Cap. XV, 14 — XVI, 27. Nach einer sehr herrlichen Erinnerung, wie er zu der Einsicht und dem christlichen Sinne der Gemeinde selbst das beste Vertrauen hege (V. 15.), weis't der Apostel zur Entschuldigung seiner ernsten Freimüthigkeit auf den ihm gewordenen hohen Beruf, und mit dem würdigsten Selbstgefühl auf das bereits von ihm für das Evangelium Geleistete, wie die Art seiner Wirksamkeit hin, in Demuth Alles auf Christum zurückführend, dem er einzig diene (V. 15 — 20). In seiner bisherigen Wirksamkeit liege auch der Grund, daß er noch nicht zu ihnen gekommen, — er hoffe um so gewisser, sie auf seiner Reise nach Spanien zu sehen (V. 22 — 24). Sodann erzählt er von der Reise, die er nach

Jerusalem zu machen im Begriff stehe, um eine Sammlung für die ärmeren Christen daselbst zu überbringen, und empfiehlt sich dazu ihrem Gebete (V. 25 — 33). Nach der Empfehlung der Phöbe, der Ueberbringerinn des Briefes (V. 1 — 2.), vielen Grüßen (2 — 16.), einer nochmaligen Ermahnung zur Eintracht und Christlichem Leben überhaupt (V. 17 — 19.), Segenswunsch (V. 20.), und neuen Grüßen (V. 21 — 23.) mit einem neuen Segenswunsche (V. 24.), schließt der Apostel so schön, als würdig, mit einer Lobpreisung Gottes (V. 25—27).

4. Dogmatischer Werth des Briefes.

Keine vor allen christlichen Offenbarungsurkunden hat größere Bedeutung für den Glauben der christlichen Menschheit gehabt, keine — einen größeren Wechsel der Ansicht über ihren Werth erfahren. Sobald das schärfere Denken über den Inhalt der Offenbarung zu schärferer systematischer Gestaltung der Glaubenslehre trieb, wurde der Brief an die Römer die Grundlage des Systems, das man als das wahrhaft Christliche und rechtgläubige für die größere Gesammtheit der Christen aufbauete. Und dieß war um so natürlicher, als Paulus, wie oben zu zeigen versucht ist, nicht nur wirklich das ganze Christenthum seinem höchsten Inhalte, seinem Werthe und seiner Nothwendigkeit nach darstellt, sondern dieß nun auch schon in einer zusammenhängenden systematischen Form thut, so daß dem nach Einheit strebenden Geiste gerade hier am meisten genügt wird. Dazu kam der noch feststehende Glaube an die unmittelbare Göttlichkeit seiner Lehren, nach welchem man sich aller Prüfung einzelner Fügungen des Gebäudes um so lieber enthielt, als es in seinen Grundstützen fest und ebenso den wahren Inhalt alles Christenthums darzubieten, als seine hohe Würde zu erweisen schien. Augustin erbaute aus unserem Briefe sein geschlossenes System der Glaubenslehre, und dieß wurde und blieb Form und Norm im Ganzen, wie verschieden auch einzelne über einzelne Dogmen denken mochten, bis gegen das Ende des 18. Jahrhunderts. Da wurde zuerst der Glaube erschüttert, daß der Inhalt der heiligen Schrift in Form und Gehalt unmittelbar göttlichen Ursprunges sey, und die Rückwirkung auf die Ansicht von der Lehre selbst konnte nicht aus-

bleiben. Die erwachte Vernunft begann das ernste Geschäft der Prüfung, und mit ihr eine gänzliche Umänderung der Schätzung unseres Briefes. Man fand bald, daß nicht nur manche Lehre des Apostels gar großem Zweifel unterliege, wie die Lehre von der Erwählung, sondern auch die Haupt= und Grundstütze des ganzen Paulinischen Systems selbst, die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung Christi, der damit geschehenen Erlösung und dem alleinigen Verdienste des Glaubens daran, sonder alle Werke. So kam es denn, daß, während eine frühere Zeit die Paulinischen Sätze zu den Grund= und Wesenslehren alles Christenthums gemacht hatte, man jetzt anfing, das Paulinische Christenthum von dem eigentlichen zu trennen, und — in nothwendiger Folge unserem Briefe eine weit geringere dogmatische Wichtigkeit und Brauchbarkeit beizulegen. Während dann die einen gestrebt haben, durch philosophische Um= und Ausdeutung der Lehre des Apostels ewige Wahrheit zuzusprechen, fanden und finden viele seitdem den Werth des Briefes durchaus mehr in der Form, und den sich für seine Abfassung als nothwendige Bedingung ergebenden Grundideen des Paulinischen Geistes, seiner sittlichen Würde, besonders aber in einzelnen sittlichen Aussprüchen, als daß sie der Paulinischen Lehre in ihrem Zusammenhange und der nothwendigen Verknüpfung zu einem Ganzen und (damit eigentlich unserem Briefe überhaupt) Wahrheit und Werth zugestehen könnten *). Und doch scheint die Lehre des Apostels,

---

*) *Reiche* I. S. 90. "Seinem Werthe nach läßt sich der Brief, entweder an und für sich, als Ausstrahlung eines tiefen, großen Geistes, und als herrlicher Ausdruck innern christlichen Lebens, oder in Beziehung auf uns, als Erkenntnißquelle des Urchristenthums und Förderungsmittel christlichen Lebens betrachten. Die *praktischen* Ermahnungen zum ächt christlichen Sinn und Wandel haben in beiderlei Rücksicht einen unschätzbaren Werth" — S. 91. "Von weniger allgemeinem und absolutem Werth ist der apologetisch=polemische Theil des Briefes (Cap. I — XI.). Da hier Alles darauf hinzielt, *nicht die Glaubenswahrheiten* des Evangeliums *mitzutheilen*, sondern die *damaligen* Leser von der *Nothwendigkeit* und Gotteswürdigkeit, wie auch von dem Segensreichthum des Christenthums zu überzeugen, und sie dadurch vom alten zum neuen Glauben hinzuführen und im letztern zu befestigen, *so hat dieser Theil für die Erforschung des dogmatischen Inhaltes des*

sobald sie richtig gefaßt wird, nicht nur mit den Forderungen des Verstandes, wie des Herzens, oder vielmehr der Vernunft überhaupt durchaus vereinbar, — nein, wenn nur der Kern aus der Hülle gelös't wird, die allein wahre und allein dem Menschen genügende, kurz die wahrhaft Christliche selbst, — darum nicht nur nicht im Gegensatze mit der reinen Lehre Christi, nein diese selbst erläuternd und begründend, und nach alle dem wahrhaft göttlich. Es ist die Lehre des Apostels in unserem Briefe in gedrängter Uebersicht (s. darüber die Erklärung zu den einzelnen Stellen) folgende.

Im Evangelio wird der Weg zur Seligkeit geoffenbart. Es war (und ist) die ganze Menschheit vor (und ohne Christo) sündig vor Gott, daher der Strafe und Unseligkeit werth. Denn obwohl Gott der Menschheit seinen heiligen Willen offenbaret hat (den Heiden in den Aussprüchen des Gewissens, den Juden in dem mosaischen Gesetze), so hat doch kein Theil ihn erfüllt. Die Heiden haben sich von Gott zu eitelem Götzendienste gewandt, und sind in das tiefste sittliche Elend gerathen, die Juden aber haben ebenfalls das Gesetz nicht erfüllt. Der letzte Grund aber von diesem Ungehorsame gegen Gott und damit von aller Sünde und Verdammungswürdigkeit der Menschheit lag (und liegt) in der von Gott abgewandten sinnlichen Natur, in der sündlichen Begier, die da Befriedigung sucht gegen Gottes Gebot (s. zu VIII, 3.) Diese konnte der Gott verwandte Theil des Menschen, der innere bessere Mensch, nicht überwinden; er sah den Werth des Göttlichen ein, pflichtete ihm bei, — aber er that die Sünde, und fiel so immer der Strafe Gottes und der Unseligkeit anheim. Anstatt nun nach seiner Gerechtigkeit die Sünde der Menschen an diesen selbst zu strafen, hat sich Gott nicht nur selbst in Christo ein Sühnopfer dargestellt, sondern auch jene überwiegende Macht der Sinnlichkeit gebrochen, so daß nun der Mensch Gott und der Tugend dienen kann. Er hat Christum für die Sünder sterben lassen, und die alleinige Be-

---

Urchristenthums nur in den Grundvoraussetzungen, und in den zufälligen Erwähnungen von Gegenständen des allgemeinen Glaubens Wichtigkeit und Brauchbarkeit". — Vergl. insbesondere auch S. 94.

dingung der Rechtfertigung des Menschen vor Gott ist nun der Glaube an die in Christo geschehene Erlösung und Versöhnung. Wer diesen Glauben hat, ist vor Gott gerecht und mit ihm versöhnt. Aber dieß ist eben so gewiß eine Frucht der göttlichen Gnade, als der einzige Weg, da der Mensch durch Werke vor Gott nicht gerecht wird. — Damit ist (s. die Erklärung zu den einzelnen Stellen, insbesondere zu I, 16. 17. III 25 — 27. VIII, 3.) vom Apostel ausgesprochen, daß der Mensch ohne den Geist Gottes und Christi nicht vermögend war (und sey), der göttlichen Heiligkeit zu genügen, sondern im Vorherrschen der sündhaften Sinnlichkeit von Gott nur Strafe verdiente (und verdiene). Gottes Liebe will sie aber nun nicht nur erlassen (er ließ Christum für die Sünden der Menschen sterben), sondern er hat auch dem Menschen die Möglichkeit gegeben, seine Vergebung ebenso gewiß zu erlangen, als zu verdienen: der Mensch soll an den Versöhnungstod Jesu glauben. Nur wenn der Mensch, will Paulus damit sagen (s. zu I, 17.), es ganz fühlt und empfindet, wie unvollkommen auch seine Tugend, und um so strafbarer natürlich seine Sündigkeit vor Gott vor Gottes Heiligkeit sey, und bleibe, und wie er so durchaus der Vergebung und Rechtfertigung aus Gnade bedarf, und in dieser wahren Erkenntniß seiner selbst die ihm von Gott in Christo gebotenen Gnadenmittel gern annimmt, und auch wirklich in fester Ueberzeugung darnach lebt (s. unten über die wahre Bedeutung des Glaubens nach den nothwendig darin liegenden Begriffen), — nur dann erst gewinnt der Mensch die wahre Achtung des Sittengesetzes, wird dadurch sittlich besser, wirklich der Vergebung würdig, und nun eben von Gott aus Gnade als gerecht angenommen. Aber so gewiß darnach der Mensch seine Rechtfertigung nicht auf eignes Verdienst baut, sondern nur von Gottes vergebender Gnade seine Rechtfertigung erwartet, so gewiß wird er in Wahrheit derselben würdig, insofern er eben in Anerkennung des eigenen Unwerthes und der göttlichen Heiligkeit in seiner größten Tiefe sittlich veredelt wird, so daß es eine ewige Wahrheit ist, daß ohne den Glauben keine Tugend möglich sey, als anderseits der Glaube nothwendig wahre Tugend erzeugen muß. Und diesen Glauben soll der Mensch nicht nur gewinnen, sondern er kann

es auch: Gott selbst hat in Christo die Macht der sündhaften Sinnlichkeit gebrochen. Indem nämlich Gott Christum zu Besiegelung der ewigen Wahrheit, die er zur Erlösung der Menschen von Sünde und Irrthum und damit verbundener Strafe und Unseligkeit mitheilte, für die Sünder sterben ließ, hat er selbst den Menschen den Unwerth der Sünde zum Bewußtseyn gebracht, so daß der Mensch nun, indem der edlere bessere Theil, sein Geist, so erstarkt, daß er zu einem neuen geistigen Gesetze in dem Menschen wird, und die letzte Ursache der Sünde weggenommen ist, wahre Liebe zu Gott und allem Guten fassen, und ihm freudig dienen kann. Und wenn der Mensch das thut, und so im wahren Glauben an Christum sein Herz dem göttlichen Geiste bereitet, dann gibt ihm Gott auch seinen Geist, so daß der Christ nun eintritt in die Kindschaft Gottes und in Freudigkeit des Glaubens und durch Hoffnung der einstigen Herrlichkeit bei Gott schon hier wahrhaft glücklich ist.

Das sind, wenn wir die Hülle entfernen, unter welcher Paulus als Jude diese Lehre allein vortragen konnte, die Grundfesten der Lehre unseres Apostels. Und das ist denn auch die Summe alles Christenthums, als einer Heilsanstalt, die die sündige Menschheit zu Gott führen soll. Das ist dasselbe, was Christus und seine ersten Boten in der einfachen Forderung aussprachen: thut Buße, das Himmelreich ist herbeikommen! Und damit ist die Nothwendigkeit der Erlösung von Sünde und Irrthum (dem die vorchristliche Zeit unterworfen war, wovon der Mensch nie frei wird, wenn er nicht, wie Paulus fordert, sich in wahrem Glauben zu Gott wendet) ausgesprochen und bethätigt, — und daß diese Erlösung durch Christus geschehen sey, und der Mensch im wahren Glauben ihre Frucht gewinne. Und so werden wir auch über den wahren Werth unseres Briefes richtig urtheilen können. Es ist in ihm die Summe alles Christenthums, wie dessen Nothwendigkeit und Herrlichkeit, und somit für die ganze Menschheit wie den einzelnen der Weg verzeichnet, auf dem er zu Gott kommen soll. Und dieser Werth des Haupttheils wird durch die für die römischen Christen besonders bestimmten Ermahnungen nur gesteigert, insofern sie nur Anwendung des in jenem niedergelegten Glaubens auf bestimmte Verhältnisse sind. Mögen

denn auch manche Aussprüche des Apostels nur für seine Zeit gültig gewesen seyn, mögen seine Beweise, die er nach seiner Zeit und für seine Zeit wählte, für uns keine Gültigkeit mehr haben, mag mancher Hülfssatz, den er zu Bestätigung seiner Lehre und im Kampfe gegen das Judenthum anwendet, ja mag die ganze Form fallen, unter welcher er sie ausgesprochen hat, seine Lehre selbst ist ewig, und so entschieden auch der Werth des Briefes.

5. Stil und Eigenthümlichkeiten des Briefes.

Vergl. die Ansichten der Väter bei Flacius, clavis S. S. P. II. tractat. V. p. 510. seqq. Lippold, Rhetorische Anmerkungen über die Schreibart des Apost. Paulus aus den Schriften des Chrysostomus, Wittenb. 1799. das genannte Werk Flacius S. S. Basil. 1609. P. II. tractat. I. p. 106. tractat. V. de stylo sacrarum literarum, stylus Paulinus, p. 499 - 502; Fabricii Biblioth. graec. cura Harlesii vol. IV. c. 7. studio Chr. Th. Kuinöl; die von Wolf: curae philol. et critic. p. 2. angeführten Schriften; Bauer Philologia Thucydideo-Paulina, 1773. Logica Paulina, 1774. Rhetoricae Paulinae P. I. II. III. 1782. Gersdorf Beiträge zur Sprachcharacteristik — des N. T. 1816; insbesondere Tschirner observationes ad Pauli Apostoli epistolarum scriptoris ingenium spectantes, opusc. ed. Winzer. 1829. und die dort angeführte sehr reiche Litteratur. Reiche: Erklär. des Briefes Paulus an die Römer. Th. I. S. 89.

Wenn schon jede Schrift, deren Gegenstand von dem Gehalte des Geistes ihres Verfassers mehr oder weniger unabhängig ist, wenigstens der Form nach einen Abdruck der geistigen Eigenthümlichkeit desselben liefert, so wird unser Brief um so sicherer der Abdruck des ganzen Geisteslebens des Apostels seyn, als dieser den ganzen Inhalt allein aus der Fülle seines Geistes schöpfen konnte. Und so ist es denn auch. Es ist der ganze Ton, wie der äußere Ausdruck und die Methode der Darstellung gemäß der geistigen Eigenthümlichkeit des Apostels in Form und Gehalt, wie sie von der Natur ihm verliehen, durch seine Bildung eigenthümlich gestaltet, und durch den jedesmaligen Inhalt und Gegenstand besonders bedingt und in Anspruch genommen wurde. In dem Geistesleben des Apostels tritt uns aber vor allem eine außerordentliche Lebhaftigkeit des Geistes entgegen, so wie ein großer Reichthum der Phantasie, und darnach eine große Empfänglichkeit für starke Eindrücke, während der Beweglichkeit des

Geistes die größte Schärfe, der Erregbarkeit des Gefühls die höchste Wahrheit, Dauer und Tiefe, und der Raschheit des Entschlusses und Geistesenergie überhaupt jener hohe sittliche Ernst zur Seite steht, der gerade diesen so feurigen und doch so umsichtigen, so begeisterten und doch so ausdauernden, so vieles opfernden und duldenden und doch so liebevollen Boten des Evangeliums auszeichnet. Von dem allen ist der Brief eben so ein lebendiger Abdruck in seinen Vorzügen, wie in seinen Mängeln dadurch bedingt.

Der Ton des Briefs ist der einer eben so hohen als durchaus würdigen und wahren Begeisterung, wie sie nur dann möglich ist, wenn, wie in unserem Briefe, der edelste Geist, nach Gehalt und Form, und die höchsten Interessen der Menschheit sich begegnen *). Ueberall das tiefste Gefühl von der Höhe und Heiligkeit des Gegenstandes selbst, dem der Apostel sein Leben geweiht, und doch wieder jegliche Beziehung auf das Leben wie so klar, so rein menschlich, so edel und wahr! Daher strömt die unserem Apostel so vorzüglich eigene natürliche Beredsamkeit bald ernst und würdig **), wenn er straft oder ermahnt, und doch wieder bald so herzlich und liebevoll, daher bald die größte Hoheit, Kraft und Stärke der Rede, und doch wieder die größte Zartheit und Schonung, indem er nach der Schärfe seines Geistes allen Verhältnissen zu genügen strebt, daß er alle für Christum gewinne und keinen verliere.

---

*) Vergl. Bauer Rhetoric. Paulin. P. III. p. 774. seqq.

**) Sehr herrlich zeichnet dieß: Hieronym. ep. 48. ad Pammachiam, c. 13. (ed. Vall.) Vergl. Chrysost. de sacerdotio, l. IV. c. 6. auch Flacius a. a. O. p. 500. Dionys. Longinus (aus der Schule der Neuplatoniker, 213—253., s. Ruhnken. (Pet. Joh. Schardam) de vita et scriptis Longini) stellt den Apostel Paulus der Blüthe der griechischen Beredsamkeit und des griechischen Genius überhaupt, einem Demosthens, Lysias, Aeschines, Hyperides, Isäus, Dinarch, Isokrates, Antiphon, an die Seite, Dionys. Longini de sublimitate, recens. Benj. Weiske, Lips. 1809. fragm. I. p. 158. Ist die Stelle wirklich ächt (bezweifelt von Fabric. Bibl. graec. tom. II. L. IV. p. altera ed. Hamburg. 1717. p. 445. und Ruhnken. ad Rutil. Lupum de figur. Sentent. p. 88. s. dagegen Hug Einl. Afl. 3. II. S. 334 ff.) so ist sie ein so herrlicheres Zeugniß für Paulus, je größer die Unbefangenheit und Sachkenntniß dessen war, von dem es ausgegangen.

Der äußere Ausdruck des Briefes ist vor allem ausgezeichnet durch eine große Lebendigkeit der Sprache. Mehr als irgendwo macht sich das innere Leben und der Drang des Gefühles Luft in Ausrufungen, wie in allen den Redeweisen, deren sich der Mensch in aufgeregtem Gemüthszustande gar nicht enthalten kann. So finden wir Ausrufungen des heftigsten Schmerzes (7, 24.), des innigsten Dankes (7, 25.), der Bewunderung (11, 33). Daher die wiederkehrende Form der Doxologie (1, 25. 9, 5.), und der Betheuerung (1, 9). Daher ferner die häufige Form der Apostrophe *), indem der Apostel nicht seine Leser, sondern andere, über welche er handelt, gleich als ständen sie vor ihm, anredet (Röm. 2, 1. 3 — 5. 17 — 24. 9, 20. 13, 3. 14, 4. 10.), und insbesondere die Form der Frage **) (3, 1. 3. 8, 31 — 35 ꝛc.). — Ebenso ist der Stil ausgezeichnet durch eine blühende und reich ausmalende Sprache, gleicherweise die Lebhaftigkeit seines Geistes und den Reichthum der Phantasie, als die Tiefe des Gefühls des Apostels beurkundend. Wie in allen Briefen, spricht der Apostel auch hier sehr oft in Bildern, und zwar eben so schön, als den Gedanken treffend und erschöpfend. So das Bild des Reichthums und der Tiefe (9, 23. 10, 12. 11, 11. 12. 33 ff.), des Kampfes und Sieges (3, 4. 6, 33. 7, 23. 9, 37.), der Erbauung (14, 19. 15, 2.), des Todes und Lebens, als Bezeichnung der Tugend und Sünde, wie damit verbundenen Glückes oder Unseligkeit (7, 24. 8, 13 ꝛc.), daher auch der Gebrauch der Allegorie (11, 16 — 23.), der Prosopopoeia (5, 14. 6, 12. 14.) und der Hyperbel (1, 8. 9, 3. 10, 18. 16, 26.). Wie der Apostel in der Erörterung der Gedanken selbst jede nur mögliche Lücke zu ergänzen sucht, so ist auch das Streben ganz sichtbar, im Ausdrucke Alles möglichst scharf und genau zu zeichnen. Daher findet sich nicht nur nach Angabe des Allgemeineren die genaueste Darstellung des Einzelnen (1, 29. 8, 35. f. dazu Tschirner), sondern dasselbe wird drei bis vier Male mit ähn-

*) Vergl. Quinctil. institut. orat. lib. IX. c. 2. dazu Tschirn. a. a. O. S. 19.

**) über deren rhetorische Bedeutsamkeit s. Quinctil. l. l. c. 2. Longin. περὶ ὕψους sect. XVIII. ed. Weiske.

lichen Worten ausgedrückt (so 2, 4. dazu Tschirner). Daher denn die Form der Steigerung (s. zu 5, 1. ff. Flac. II, S. 511.), des Asyndeton (2, 19. Winer Gr. 3, 384.), die Form der Rede durch Gegensätze (9, 1.), affirmativ und negativ, und auch Pleonasmen (8, 19. 29. s. die Erklärung. 9, 29. Winer Gramm. 3, 486.). — Dagegen ist die Schreibart auch wieder nicht nur gehemmt und schleppend, sondern auch dunkel und verworren. Gehemmt und schleppend ist sie, wo der Gegenstand an sich so schwierig und dunkel ist, daß der Apostel entweder sich selbst darüber nicht klar seyn konnte, oder es wenigstens nicht war (s. zu V, 14 — 19., auch zu XI, 22 — 23.); dunkel und verworren, indem oft zur Schwierigkeit des Gegenstandes noch der Ueberschwung des Gefühles, von dem er ganz hingerissen wird, hinzutritt. Daher nicht nur schneller Uebergang zu ganz Neuem, oft nur durch ein Wort veranlaßt (6, 1. 15. 10, 11. 12.), sondern auch wirkliche Anakoluthe (2, 17 — 23. 5, 12 ff. 9, 22 — 23. Winer, 3, 422.), und Brachylogie (3, 23. Winer, 3, 480.). Daher die vielen Zwischensätze, die man fälschlich früher für Parenthesen genommen (z. B. 1, 1 — 6.), indem die Lebhaftigkeit der Phantasie ihm immer Neues vorführt, was er zugleich mit erörtern will. Dagegen fehlen wieder nicht nur einzelne Worte, sondern auch ganze Sätze (1, 8. 4, 1. 8. 8, 14. 10, 15. 5, 12. besonders der Gegensatz, 8, 12). Daher endlich auch so häufige Vermischung mehrerer Sätze, indem die Lebhaftigkeit des Geistes den Apostel zwar alle Beziehungen durchdringen, aber nicht aussprechen läßt, so daß oft ein Gedanke nur durch ein gleich in den anderen Satz verflochtenes Wort ausgedrückt wird (s. die Erklärung zu XI, 13 — 15. XIII, 6. rc.).

Die Methode des Briefes ist theils durch die Eigenthümlichkeit seines feurigen und tiefen Geistes, theils durch seinen eigenthümlichen Bildungsgang, "wie er in pharisäischer Schule zu dialectischer und systematischer Entwickelung des von ihm angeeigneten Lehrstoffes gebildet worden" *), bedingt. Sie ist eine scharf dialectische, und zwar die analytische. Der Apostel

*) Vergl. Neander Geschichte der Pflanzung und Leitung der Christlichen Kirche durch die Apostel, Th. I. S. 303.

stellt jedes Mal den Hauptsatz, oder die Lehre, die er gerade vortragen will, — schon das Resultat der zu führenden Untersuchung — an die Spitze, und knüpft dann fortschreitend alle die Sätze daran, die zum Beweise des Hauptsatzes dienen, in so scharfer Folge, daß jeder einzelne immer zunächst den vorhergehenden begründet, aber auch eben dadurch zum Beweise und zur Begründung des Hauptsatzes dient. Am Ende wird dann gewöhnlich der Hauptgedanke resumirt, aber auch eben damit die Untersuchung geschlossen. — Wie sich diese ganze Methode nun aus der dialectisch = jüdisch = rabbinischen Bildung erklärt, so auch die Art der Beweise, die der Apostel führt. Sie sind meistens aus dem A. T. genommen, nach dem Standpunkte der Erklärung, der zur Zeit des Apostels in der pharisäischen Schule galt. Aus derselben Quelle erklären sich aber auch die künstlichen Deutungen und Combinationen von Stellen aus dem A. T., wie die Paronomasien und das Urgiren der uneigentlichen Bedeutung der Worte. In diesem scharfen dialektischen Momente, verbunden mit dem andererseits so stark hervortretenden Gefühle besteht nun eine gar besondere Eigenthümlichkeit unseres Briefes, indem, trotz alles im Ausdruck scheinbar dagegen Sprechenden und oben Geschilderten, trotz aller so unverkennbar hervortretenden Lebhaftigkeit des Gefühls, der schärfste Zusammenhang der Gedanken, und zwar in den größeren Massen, wie in den kleineren Ausführungen Statt findet. Es haben nicht nur die einzelnen größeren Massen jedes Mal einen bestimmten Zweck und Inhalt, der vollständig (von dem Standpunkte des Apostels) erschöpft wird, sondern auch die kleineren Nebenmassen hängen auf's Genaueste sowohl wiederum unter sich, als mit dem Zwecke der größeren Gedankenmassen zusammen, und dienen zu deren vollkommnerer Ausführung. Nach der ihm eigenthümlichen Schärfe behält der Apostel stets den Hauptzweck vor Augen, und so oft ihn auch die Lebhaftigkeit seines Geistes Neues einfügen läßt und oft zu einer längeren Digression führt, die er genau verfolgt, immer hält er die Beziehung, sowohl einzelner Worte und Sätze, als den Fortschritt der Erörterung im Ganzen, fest, und kehrt

dahin zurück *). — Der Gedanke wird ganz fernzuhalten seyn, daß Paulus sich vorher einen Entwurf vom Ganzen gemacht, auch nur ähnlich dem, wie wir ihn etwa vor dem Beginne eines Werkes entwerfen. Vielmehr scheint das Ganze, gerade nach der Anlage des Briefes in Inhalt und Form, so. Dem Apostel stand der Hauptgedanke des Ganzen, das Heil Christi in seiner Nothwendigkeit und Größe, lebendig vor der Seele, und seinem scharfen Geiste war nicht entgangen, was man dagegen sagen könnte, — was er sagen will, weiß er nicht sowohl, — er ist voll davon: in welcher Ordnung aber und wie er das Ganze ausführt, — das war Ergebniß der Empfindung des Augenblicks, und der wirklich vorhandene scharfe Zusammenhang im Ganzen, wie im Einzelnen, nur eine Folge der Schärfe seines Geistes. Aber so gewiß sich das Ganze aus der Eigenthümlichkeit seines Geistes, in seiner Lebhaftigkeit und Schärfe, wie er in der pharisäischen Schule zu dialectisch-systematischer Fassung gebildet war, begreift, und wie daher manche Schwierigkeit entstanden ist, so gewiß wird auch nur der Erklärer, dem beide Seiten des Geisteslebens selbst zur Seite stehen, dem Apostel glücklich folgen können.

6. Zeit, Ort und Art der Abfassung.

Die Zeit der Abfassung läßt sich ziemlich gewiß bestimmen. Der Apostel erzählt XV, 25—27., daß er im Begriffe sey, eine in Macedonien und Achaia gemachte Sammlung für die ärmeren Christen in Jerusalem dahin zu bringen, und äußert zugleich die Hoffnung (XV, 23—24.), bald hernach auf seiner Reise nach Spanien auch nach Rom zu kommen. Nun ermahnt aber Paulus die Korinther nicht nur in dem ersten an sie gerichteten Briefe, den er von Ephesus aus (ungefähr 59. n. Chr. s. de Wette) geschrieben hat, zu einer solchen Sammlung, sondern noch dringender auch in dem zweiten (Cap. VIII, IX.), den er bald nach Absendung des ersten von Macedonien aus schrieb, und es ist kein Zweifel möglich, daß die Sammlung, zu welcher er in beiden Briefen die Korinther auffordert, nicht die gewesen sey,

*) Vergl. darüber die treffenden Bemerkungen von Locke, La bibliothèque choisie par Jean Le Clerc. s. l. Tom. XIII. p. 40 — 41.

die er bei Abfassung unseres Briefes selbst nach Jerusalem zu bringen im Begriffe stand. Denn es faßte nicht nur Paulus nach Apg. XIX, 21. noch in Ephesus den Plan, nach Macedonien und Achaia zu reisen, von da wieder nach Jerusalem, und dann nach Rom, ganz wie er in unserem Briefe erzählt, sondern Luc. berichtet auch XX, 1 — 3. ausdrücklich, daß Paulus von Ephesus nach Macedonien und von da nach Hellas gegangen und hier 3 Monate geblieben sey, und so erscheint offenbar der Aufenthalt des Apostels in Hellas, bei dem er die Sammlung in Empfang genommen hat, und von wo ab er nach Jerusalem und dann nach Rom reisen will, als die Ausführung jenes Plans. Da nun der Brief nach dem zweiten an die Korinther (59.), und, weil Paulus nur 3 Monate in Hellas blieb, bald darnach geschrieben seyn muß, so wird seine Abfassung mit Recht ungefähr in's Jahr 60 gesetzt. Auf diese Zeit deutet auch, daß Aquilas und Priscilla, die bei Abfassung des erstern Briefes an die Korinther noch in Ephesus waren, wieder in Rom sind, und daß Paulus gerade in Hellas Nachstellungen von den Juden erfuhr, ja ihretwegen seinen Reiseplan abänderte (Apg. XX, 3.), und nun in unserem Briefe das Gebet der Mitbrüder gegen sie in Anspruch nimmt (XV, 30 — 31.), da sich beides am besten mit der genannten Zeit vereinigen läßt.

Der Ort der Abfassung scheint eben so sicher, und zwar Korinth zu seyn. Der Brief kann nach den eigenen Worten des Apostels nur in Macedonien oder Achaia, wo die Sammlungen gemacht und niedergelegt waren, geschrieben seyn. Nun war aber der Apostel durch Macedonien nach Achaia gegangen (Apg. XX, 1.), und wollte von Hellas ab sich nach Syrien einschiffen, und von da nach Jerusalem reisen (Apg. XX, 3.). Demnach mußte er die Sammlung von Macedonien mit nach Achaia genommen haben, wie auch aus 2 Kor. IX, 1 — 5. hervorgeht, wo Paulus ausdrücklich sagt, daß die Macedonier mit ihm nach Korinth kommen würden, und die Korinther bittet, ihn nicht in den Augen derselben zu beschämen. Später änderte er freilich seinen Reiseplan und ging wieder durch Macedonien, aber in unserem Briefe steht von dieser Änderung noch nichts; er will überhaupt erst die Reise nach Jerusalem mit der Sammlung antreten, und der spätere Aufenthalt in Macedonien gehört schon

zur Reise selbst mit. Demnach kann der Brief nur in Achaia geschrieben seyn. Nun ist aber nicht nur an sich wahrscheinlich, daß die in Achaia gemachte Sammlung in Korinth als der wichtigsten Stadt und dem Sitze der bedeutendsten Christengemeinde niedergelegt sey, sondern der Apostel selbst deutet dieß klar und bestimmt an. Nach 1 Kor. XVI, 1 — 5. will er die Sammlung dort in Empfang nehmen, ja selbst mit von dort damit abreisen, und dasselbe geht noch aus 2 Kor. IX. hervor, und wären wir schon darnach berechtigt, nur Korinth für den Ort der Abfassung zu halten. Aber es kommen noch andere Gründe hinzu. In beiden Briefen an diese Gemeinde meldet Paulus seine baldige Ankunft, 1 Kor. 16, 3 — 7. 2 Kor. 9, 4. 12, 20 — 13, 3., und zwar sehr feierlich, und ist darnach undenkbar, daß Paulus bei seinem Aufenthalte in Hellas diese Stadt nicht auf längere Zeit besucht habe. Röm. 16, 1 — 2., empfiehlt er die Phöbe, eine Diaconissinn aus Korinth, und wenn man nicht zu der unwahrscheinlichen Annahme greifen will, entweder, daß Paulus unaufgefordert seinen Brief an sie gesandt, oder daß sie sich ein Empfehlungsschreiben von ihm erbeten habe.*), so muß auch darnach Korinth der Ort der Abfassung seyn. Ferner Paulus grüß't von Cajus, seinem und der ganzen Gemeinde Gastfreunde (Röm. 16, 23.). Noch kommen zwei andere dieses Namens vor (Apg. 19, 19 und 20, 4). Aber schon davon abgesehen, daß sie mit Paulus reisen, so hatte Paulus nach 1 Kor. 1, 15. einen dieses Namens in Korinth getauft, und es ist nun Alles so natürlich, daß Paulus in Korinth bei dem wohnet, den er getauft hatte, so wie, daß sich gerade bei diesem die Gemeinde versammelt. Endlich grüßt Paulus von Erastus dem Stadtkämmerer. Einen dieses Namens finden wir nun Apg. 19, 22. bei Paulus in Ephesus; Paulus sandte ihn voraus nach Macedonien, und da sich nichts Näheres darüber findet, zu welcher Zeit seines

---

*) Im ersten Falle müßte man sich nicht nur wundern, warum Paulus seinen Brief erst nach Korinth gesendet habe, den er doch auf andere Weise ebenfalls bestellen konnte, sondern auch, wie es komme, daß sich von diesem Umstande gar nichts im Briefe findet; im zweiten würden wir ein Empfehlungsschreiben haben, nicht eine Schrift, wie die vorliegende (Rückert).

längeren Aufenthaltes zu Ephesus der Apostel den Erastus vorausgesandt, so bleibt sehr wohl denkbar, daß Erastus längere Zeit vor ihm nach Korinth gekommen sey, und dort das Amt überkommen habe, das er verwaltet, als Paulus schreibt, zumal sich 2 Timoth. 4, 20. (aus welcher Zeit nun auch dieser Brief seyn mag) die Nachricht findet, daß Erastus in Korinth geblieben sey. Sonach scheint kein Zweifel daran möglich, daß der Brief in Korinth verfaßt sey.

Die Art der Abfassung ist bestimmt durch 16, 22. Paulus hat unseren Brief einem Amanuensis, und zwar dem Tertius zum Niederschreiben dictirt. Daß er überhaupt die abzusendenden Briefe nicht mit eigener Hand verfaßte, geht aus 1 Cor. 16, 21. Coloss. 4, 18. Thess. 3, 9. sattsam hervor, so wie auch die in den Mss. vor den Briefen sich findenden Namen: Timotheus, Sosthenes und Silvanus *) darauf deuten. Die Frage kann nur seyn, ob er die Briefe selbst zuerst flüchtig niedergeschrieben, und sie dann nur habe abschreiben lassen, oder ob er sie ganz dictirt habe. Nur dieß Letztere ist wahrscheinlich (s. unten zu 16, 22.). Ueber den Grund davon kann man nicht absprechen. Vielleicht daß Paulus darin nur der Sitte seiner Zeit folgte (s. de Wette Einl. §. 28.), vielleicht, daß er, theils nach seiner natürlichen Beredsamkeit, theils nach der beständigen Gewohnheit des freien Redens, sich selbst in lebendiger Rede besser genügte **). Gewiß sind übrigens manche Schwierigkeiten und Dunkelheiten aus dieser Quelle mit herzuleiten ***). — Ueber die Art der Abfassung überhaupt vergl. für die gegebene Ansicht Heumann de scribis epist. Pauli, 1739. und zu Röm. 16, 22. Michaelis Einl. §. 17. Th. II. §. 130. 131. 147. Griesbach curae in historiam textus graeci epistol. Paulin. p. 41 — 42. Tschir-

*) Vergl. Tschirner observatt. ad ingenium Pauli epistolar. scriptoris spectantes, p. 32. Fabric. bibl. graec. ed. Harles. vol. IV. p. 797.

**) Ich möchte nicht mit Neander Pfl. u. Leit. d. Kche. durch d. Ap. I. S. 266. den Grund in der Ungeübtheit im Schreiben des Griechischen und im Drange der zahlreichen Sorgen und Arbeiten des Paulus suchen.

***) Vgl. de Wette Einl. §. 28. Quintil. de institut. orat. X. c. 3. Tschirner observatt. ad Pauli ingen. etc. p. 32. annot. 1.

ner l. l. p. 32. — dagegen: Stosch de epistolis apostol. idiographis, Guelpherbyt. 1751.

7. Ursprache des Briefes.

Schon der syrische Scholiast zur Peschito behauptet, der Brief sey ראמאית romane geschrieben, und später haben einige catholische Ausleger (Salmeron, Bellarmin) zu Gunsten der Vulgata annehmen wollen, daß der Brief, (ja Harduin, daß das ganze N. T.) lateinisch verfaßt worden, 1) weil er an die römische Gemeinde bestimmt sey, und 2) der Name Tertius darauf deute. Aber obwohl man es auffallend finden mag, daß an Lateiner ein griechischer Brief geschrieben wird, so begreift sich dieß doch vollkommen aus den bei der Abfassung in Frage kommenden Umständen. Es war das Griechische nicht nur die am weitesten verbreitete Sprache aller Gebildeten jener Zeit (s. Hug. Einl. Afl. 3. II. S. 30—56. insbes. 54—56.), sondern wir wissen ganz bestimmt, daß auch in Rom eine förmliche Gräcomanie herrschte *). Paulus durfte voraussetzen, daß der größere Theil seiner Leser das Griechische verstand, und für die anderen (Reiche, I. S. 30.) sich bereite Hermeneuten fänden. Der Grund aus dem Namen Tertius aber verdient gar keine Widerlegung. Allgemein ist darum das Unhaltbare jener Meinung, auch von Catholiken, eingesehen **). — Ebenso grundlos ist die Meinung von Bolten (N. = T. = Br. 1801. S. XXI.) und Bertholdt (Einl. B. 6. S. 3287.), daß der Brief aramäisch verfaßt gewesen sey, wegen der Hebraismen. Einmal sind weniger da, als man darin gefunden, und die sich vorfinden, erklären sich vollkommen aus der jüdischen Abstammung und Bildung des Apostels. Dagegen spricht entscheidend für die griechische Abfassung: 1) es findet sich auch nicht die mindeste Spur eines anderen als griechischen Originaltextes; ihn allein haben die Mss., und jeder andere gilt schon im frühesten Alterthume als Uebersetzung. 2) es ist auch an sich unwahrscheinlich, daß Paulus anders als griechisch geschrieben hat. Wir wissen gar nichts davon,

*) Vgl. Tacit. de Orator. c. 29. Ovid. de arte am. II, 121. Martial. epigr. XIV, 58. Juven. Satyr. VI, 184-190. Suet. vit. Claud. c. 4.

**) Vgl. Tübing. theolog. Quartalschr. 1822. S. 654. f. auch Reiche Einl. I. §. 4 ff.

daß Paulus des Lateinischen mächtig gewesen, wievielweniger darin geschrieben habe, während seine genaueste Kenntniß des Griechischen *) außer Zweifel ist: wie sich andererseits keine Andeutung findet, daß er je aramäisch geschrieben habe, und kein Grund denken läßt, daß er gerade nach Rom diese Sprache hätte vorziehen sollen. 3) der ganze Ton und die Art des Briefes trägt durchaus nicht den Character einer Uebersetzung, sondern eines Originals. 4) das Vorkommen häufiger und absichtlicher Paronomasien, d. h. des Wortspieles, das auf der Ähnlichkeit des Klanges zweier der Bedeutung nach verschiedener Worte beruht, das nur in der Originalsprache möglich ist (1, 25. 28. 29. 30. 3, 2. 9. 4, 4. ꝛc.). 5) die griechische Uebersetzung von Ἀββᾶ durch ὁ πατήρ 8, 15., die bei einem aramäischen Texte ganz undenkbar ist, und von Berthold ganz mit Unrecht für seine Meinung in Anspruch genommen wird (s. zu 8, 9.).

8. Ueber die Einheit des Briefes, insbesondere die beiden letzten Capitel, und Stellung und Aechtheit der Doxologie, XVI, 25—27.

Schon Heumann **) behauptete, das Ganze bestehe aus mehreren Briefen, nämlich dem Hauptbriefe Cap. I—XI, einem zweiten Cap. XII—XV, 33., und abermals zwei Postscripten, a) XVI, 1—26. b) dem eigenhändigen Postscripte von Paulus selbst, XVI, 25—27. — aber mit Gründen ohne Gewicht. S. auch Reiche.

Bedeutendere Gegner erlangte die Einheit des Briefes später und hat sie noch jetzt, theils wegen einiger besonderen Erscheinungen in den beiden letzten Capiteln, theils wegen des theilweisen Inhaltes dieser. Jene besonderen Erscheinungen in den beiden letzten Capiteln sind: 1) eine vierfache Verschiedenheit der Handschriften, in Bezug auf die Doxologie: a) die meisten

*) In Tarsus erzogen, wo Griechische Wissenschaft und Kunst so sehr blüheten, daß Strabo Geogr. 14, 15. es über Alexandrien und Athen setzt, war Paulus gewiß schon früh des Griechischen ganz mächtig. War er es nicht, so wurde er es durch seinen spätern Verkehr mit den Griechen; daß er es war, zeigt Apg. 21, 37.

**) Vgl. Erkl. d. N. T. 1755. Th. 7. Vorrede S. 7—9. u. zu XII, 1. 16, 1. u. 27., auch Biblioth. Bremens. B. 4. S. 294. Nova Sylloge, tom. II. p. 103.

stellen sie hinter 14, 23. b) einige hinter 16, 24. c) einige haben sie an beiden Stellen, d) einige lassen sie an beiden weg 2) das dreimalige Vorkommen des Segenswunsches, mit dem sonst Paulus seine Briefe zu endigen pflegt, XV, 33. XVI, 20. XVI, 24., gleich als habe Paulus zu drei Malen den Brief schließen wollen. Im Inhalte findet man theils Anstoß an der Warnung vor Streitigkeiten (16, 17-20.), die nicht nach Rom passeten (Semler, Eichhorn), theils an der genauen Bekanntschaft, die nach den Grüßen zwischen Paulus und so vielen Gliedern der römischen Gemeinde gedacht werden müßte (Semler, Schott).

Darnach haben zuerst einige Ausleger die letzten Capitel entweder ganz oder doch theilweise von dem Briefe getrennt, und ihnen ganz oder doch theilweise die Bestimmung nach Rom abgesprochen. Der erste war Semler*), nach welchem beide Capitel gar nicht mit zu dem Briefe an die Römer gehören, und auch gar nicht für die Römer bestimmt waren. Das Hauptmoment liegt nach ihm in sonst unüberwindlichen Schwierigkeiten. Aber Alles von ihm Vorgebrachte ist bereits genügend beantwortet **). Dann erklärte sich Hr. Kirchenrath Paulus ***) gegen Cap. XV. u. XVI. als zu dem eigentlichen Briefe gehörig, ohne jedoch ihre Bestimmung nach Rom zu verneinen, und noch in der neuesten Zeit trennen Ammon ****), Schulz †) und Schott

*) Vgl. s. Schr. de duplice adpendice ep. P. ad Rom. 1767., wieder abgedruckt zur paraphrasis 1769. Cap. XVI. sey ein Inhaltsverzeichniß der Lehrer gewesen, die die Ueberbringer des Briefes (zu Cäsarea geschrieben, nicht durch Phöbe überbracht) hätten besuchen und denen sie eine Abschrift hätten zustellen sollen. C. XV. eine Grundlage zu mündlicher Mittheilung über Paulus.

**) Vgl. Schulz Uebersetz. von Bowyer Conjecturen über d. N.T. I. S. 385. 1774. Koppe ep. ad R. exc. II. p. 400. Hug Einl. II. S. 395. Berthold Einl. Bd. 6. 3291, Hemsen, 453. Flatt, Rückert, Reiche.

***) Paulus de originibus ep. ad Roman. Jen. 1801. (vgl. Berthold B. 6. S. 3305. Hemsen S. 459.) und: wortgetreue Uebersetzung und Erklärung des Galaterbriefes 1831. Einleitung. S. dagegen Reiche I. S. 16.

****) zu Koppe am Ende der proleg. "Cap. XVI. ein Empfehlungsschreiben des Paulus nach seiner ersten römischen Gefangenschaft, der Phöbe von Korinth aus mitgegeben".

†) Stud. u. Kritiken, 1829. St. 2. "es sey in Rom geschrieben und nach Ephesus bestimmt, wegen der Erwähnung des Aquilas, 16, 3.

Cap. XVI. *), von dem Briefe. Aber die Gründe scheinen doch nicht genügend und sind meistens in der Widerlegung Semlers schon beantwortet. Vgl. die Ausleger gegen Semler, insbesondere Reiche.

Andere Ausleger versuchten die vermeinten Schwierigkeiten, insbesondere die mehrmaligen Schlußformeln, und die Verschiedenheit in der Stellung der Doxologie, durch Hypothesen über die Art der Entstehung des Briefes zu lösen, wobei meistens die Bestimmung nach Rom unangetastet blieb. Alles kömmt dabei darauf hinaus, Paulus habe nach XIV, 23. alles Folgende in verschiedenen Momenten auf verschiedene einzelne Blätter geschrieben, wobei man nur in der Abtheilung, wie der Veranlassung und ursprünglichen Bestimmung der Abschnitte, verschieden dachte. Jene Blätter habe man später verschieden gestellt, und so begreife sich der mehrmalige Schluß, wie die verschiedene Stellung der Doxologie, als man am Ende alles zusammengeschrieben. So erklärten: Griesbach: curae in histor. text. graec. epp. Paulin. Jen. 1777., ihm am meisten ähnlich Flatt; — ferner Eichhorn, Einl. B. 3. §. 232. (mit der besonderen Annahme, daß XVI, 1 — 20. nicht nach Rom, sondern als ein Empfehlungsschreiben der Phöbe nach Korinth bestimmt sey, wohin allein die Strafpredigt XVI, 17-20. passe).

Aber so sinnreich die gegebenen Erklärungen sind, so wenig scheint überall ein Grund vorhanden, wirklich so große Schwierigkeiten zu finden, als man gefunden hat, wie viel weniger aber, der vermeinten Schwierigkeiten wegen die Einheit des Briefes anzutasten, oder auch die beiden letzten Capitel ganz oder auch nur theilweise für unächt zu erklären, und sind gewiß von allen Auslegern Morus und Koppe, der erste durch die Annahme, nach den Auctoritäten gehöre die Doxologie nach XVI, 24., dann habe Paulus noch verschiedene Zugaben gemacht, der andere durch die Verweisung auf die nothwendige Aenderung des Textes für das öffentliche Vorlesen, der Wahrheit am nächsten gekommen. Nicht nur daß hinreichend positive innere und äußere Gründe für die

*) isagoge p. 249. "Cap. XVI. die Fragmente eines Briefes, den Paulus zu Korinth an eine Gemeinde in Kleinasien geschrieben hatte. Die Fragmente seyen 1) Cap. XVI, 1 — 16. 2) V. 17 — 20. 3) 21 — 24. 4) die Doxologie, V. 25 — 27.

Einheit und Aechtheit des ganzen Briefes sprechen, so lassen sich auch die vermeinten Schwierigkeiten befriedigend lösen.

Alle uns bekannten Handschriften und Uebersetzungen, alle Kirchenväter geben und betrachten den Brief, wie er in unseren Editionen vorliegt, als Ein Ganzes, als Einen an die Römer zu gleicher Zeit geschriebenen Brief (Reiche). Das Einzige, das man mit Recht dagegen anführen kann, ist die Nachricht von **Origenes (comm. in ep. ad Roman.** in der Uebersetzung Rufin's), daß Marcion die beiden letzten Capitel verworfen habe. Aber mit Recht haben die Neueren anerkannt, daß (de Wette) wir auf Marcion's kritische Willkühr gar keine Rücksicht zu nehmen brauchen. Daß und wie bei Cap. XII. Alles scharf zusammenhänge und da kein Grund zur Trennung sey, s. zu XII, 1.; dasselbe gilt von XV, 1., wo ebenfalls der engste Zusammenhang Statt findet (siehe die Erklärung dazu). Die mehrmaligen Schlüsse erklären sich auf's Befriedigendste durch die Annahme, daß Paulus mehrere Male habe schließen wollen, aber immer, indem er sich nach seiner Liebe und seinem Eifer nicht genügte, noch Neues anfügte. Darum setzte er schon XV, 33. einen Segenswunsch, fügte aber XVI. als einen neuen Anhang hinzu und zwar in zwei Absätzen, und daher mit zwei Schlußformeln, XVI, 20. u. XVI, 24. — Daß aber im Inhalte in den geschichtlichen Verhältnissen keine Schwierigkeiten liegen, ist wohl schon von den Auslegern hinreichend dargethan. — Und eben so wenig liegt in der verschiedenen Stellung der Doxologie eine Schwierigkeit. Sie gehört noch der überwiegenden Auctorität der Mss. nach XVI, 25—27., **si non copiam codicum, sed fidem et antiquitatem codicum et versionum spectas atque tecum reputes, modo juniores libros scriptos doxologiam fini capitis XIV. annectere** (Gabler: opp. Griesb. II. praef.) Von den wichtigsten codd. lesen sie nach XVI, 24: A B C. D* E und auch D** stand sie *). Nur A läßt sich für die andere Stelle anführen, gibt aber nun keinen Ausschlag, eben weil er sie an beiden Stellen hat. Da sich nun recht wohl begreifen läßt, warum man sie nach XIV. setzen mochte, wie andererseits dort der Zusammen-

*) Vergl. die Varietatem lectionis von Griesbach — auch bei Koppe, und Eichhorn, Einl. B. 3. §. 232.

hangverbietet, sie als ursprünglich hierher gehörig anzunehmen, so scheint das Ganze entschieden, und zwar so. Sie wurde schon früh von mehreren Abschreibern des öffentlichen Vorlesens wegen an Cap. XIV. angefügt (de Wette), ganz so, wie Koppe angenommen und damit gewiß so wahr als einfach die Schwierigkeit gelöst hat*).

Wie sich aber die Schwierigkeit hinsichtlich der Stellung der Doxologie vollkommen löst, so scheint auch wirklich kein Grund vorhanden, die Aechtheit derselben zu leugnen, wie nach Schmidt neuerlich Reiche gethan. Die äußeren Gründe sind ganz unleugbar überwiegend für die Aechtheit. Zu geschweigen, daß die jüngeren Mss. (s. die Zusammenstellung bei Griesbach) alle dafür sind, so wie alle Versionen und Väter (Hieronym. ist nicht dagegen, er meint die Marcionitischen Exemplare), sie steht in A. B. C. D* D** E. Nur F. u. G. haben sie nicht; aber in G. ist nach Cap. XIV. ein leerer Raum gelassen, so daß offenbar nur die zweifelhafte Kritik des Abschreibers sie wegließ, und dieß ein Beweis mehr ist, daß er sie sonst vorfand. Dem-

*) Er erklärte Alles (ed. Ammon. p. 340. 404.) aus den Lectionarien in folgendem Schlusse. Nach dem Elenchus capitulorum des Euthalius (p. 573. Zacagnii. Semler de duplice appendice, p. 289.) habe man den ganzen Brief für den gottesdienstlichen Gebrauch in 19 Abschnitte getheilt, und zwar XV, 15—33. zu dem letzten gemacht, Cap. XVI. aber ganz weggelassen, weil in diesen Grüßen wenig zur Belehrung und Erbauung enthalten gewesen. Nur die Doxologie habe man nicht verlieren wollen, weil sie zur Erbauung dienen konnte. Diese habe man nun an Cap. XIV. gesetzt, einmal, weil kurz vorher von schwachen Christen die Rede war, und es diesen gerade zum Troste gereichen mußte, Deum δυναμενον ειναι στηριξαι τους πιστευοντας, dann auch, weil Cap. XV. woran man sie am natürlichsten geschlossen hätte, schon zwei Schlüsse hatte (V. 13 u. V. 35). Nachdem aber so die Doxologie einmal an Cap. XIV. gesetzt sey, habe man leicht in ihr den Schluß des ganzen Briefes gefunden, und das Folgende (XV u. XVI.) entweder für ganz unächt, oder doch nur für eine Zugabe gehalten. Dieß sey um so natürlicher gewesen, als einige Mss., eben zum Vorlesen bestimmt, Cap. XVI. gar nicht enthalten hätten, während Marcion andererseits eben durch die Verschiedenheit der Codd. dahin gekommen, Alles nach Cap. XIV. für unächt zu erklären. — Ihm folgte Gabler: Griesbachii opusc. acad. ed. Gabler vol. II. praef. p. XXIII.

nach ist nur F. dagegen, — gegen die übrigen Mss. von keinem Gewicht. Die Verschiedenheit der Stellung aber erklärt sich einerseits, wie bemerkt; andererseits ist sie für die Frage über die Aechtheit ohne alle Bedeutung: wohin die Doxologie auch gehören mag, — die ältesten Zeugen haben sie. — Was aber die inneren Gründe anlangt, die dagegen sprechen sollen, so erklärt sich die Eigenthümlichkeit der Doxologie vollkommen aus der aufgeregten Stimmung, in welcher Paulus schrieb (s. unten, zu der Stelle). Daß aber die inneren Schwierigkeiten nicht bedeutend seyn können, und wie Vieles dabei von der Subjectivität des Auslegers abhänge, ergibt sich daraus, daß auch die besonnensten und würdigsten Ausleger schlechthin umgekehrt in der Eigenthümlichkeit der Doxologie einen Grund für die Aechtheit finden, wie Schott isagog. p. 250: quo minus hanc doxologiam spuriam censeamus, indoles ejus *prorsus Paulina* inpedit.

C.

Die wichtigsten Auslegungen.

Vergl. außer den bibliographischen Werken von Walch, Nösselt-Simon, Winer, Planck Einl. in d. theol. Wissensch. 1793. I. S. 161. Rosenmüller histor. interpret. 5 Thle. 1804 — 1814. (bis zur Reformation). Meyer, Gesch. d. Hermeneutik seit der Widerherstellung der Wissensch. 5 Thle 1802-1809; — die Zusammenstellung der Ausleger bei Baumgarten, Tholuck, Schott (isag. §. 49. nach Not. 21. u. §. 58. Not. 3. am Ende.), — am vollständigsten bei Reiche. I. S. 95-106. — Urtheile über dieselben s. bei Tholuck, dagegen die Bemerkungen von Fritzsche, Sendschr. an Tholuck, S. 108. und Reiche a. a. O. — S. dazu auch treffende Bemerkungen über die Auslegungsart der Väter bei Wegscheider: vollst. Einl. in d. Evang. Johannis, S. 315 ff.

Kirchenväter.

Origenes (st. 253). Comm. in ep. ad Rom. tom. IV. ed. de la Rue, nach der Uebersetzung des Rufinus.

Chrysostomus (st. 407). Homiliae XXXII. in ep. ad Rom. opp. ed. Montf. vol. IX.

Theodoret. (st. nach 450). Comm. in 14. divi. P. epp. — opp. ex recens. Sirmondi denuo edid. etc. A. Nösselt T. III. Hal. 1771.

Augustinus (st. 430). Inchoata expositio ep. ad Rom. — später: expositio quarundam propositionum ex ep. ad Rom. opp. ed. Bened. Tom. 3.

Pelagius (st. nach) 417. Comm. in epp. P. — in Hieronym. opp. ed. Vall. Tom. XI. ed. Mart. Tom. V. (ist von Cassiodor emendirt oder vielmehr verstümmelt).

Hilarius. (Ambrosiastri) comm. in epp. P. — in Ambrosii opp. ed. Bened. 1636. 1690. — Wer Hilarius gewesen, weiß man nicht (vgl. Augustin. contr. duas epp. Pelag. IV. 7, p. 311. tom. X. Bened. Antw. — Pelt. comm. in epp. ad Thess. 1829. p. XXXVII. — Rosenm. III. p. 589.

Mittelalter.

Oecumenius (sec. X.) Ἐξηγήσεις παλαιαί, Paris. 1630. (größtentheils Auszüge aus Chrysost., Euseb., Athanas., Cyrill., Basil. Magn., den beiden Gregoren, Theodoret u. Photius).

Theophylactus (sec. XI.) Comm. in epp. Paull. Lond. 1630.

Abaelard. (st. 1162). Comm. in ep. ad Rom. — opp. Par. 1616.

Thomas de Aquino (st. 1274). Comm. in epp. Pauli. Antw. 1591.

Laurentius Valla (st. 1465). Annotationes in Nov. Test. ex diversorum utriusque linguae codicum collatione: ed. Erasm. Par. 1505.

Neuere Zeit, während und nach der Reformation.

Erasmus (st. 1536). Annotationes in N. T. 1516. — auch in den Critic. sacr. VII. — oft gedruckt. — Seine Paraphrasen erschienen zuerst 1517. — oft gedruckt. — Erasm. Paraphras. ed. Augustin., Berlin 1777. 3 Th.

1) Lutheraner.

Luther (st. 1546). Eine sehr herrliche Vorrede von ihm steht in Walch's Ausg. Bd. XIV. S. 109.

Melanchthon (st. 1560). Adnotationes in ep. ad Rom. 1522. — Commentarii in ep. ad Rom. 1540. 8. — epistolae Pauli ad Rom. scriptae enarratio cum praemissa dispositione orationis in ep. Pauli ad Rom. 1556.

Bugenhagen. Interpret. ep. ad Rom. 1523.

Joh. Brentius. Commentarii in biblia, opp. 1575. Th. 7.

Erasmi Schmidii: notae in N. T. opus posth. 1658.

Abr. Calov. Biblia illustrata. 1672. B. 4.

Seb. Schmidt. Comm. in 6 priora capp. ep. ad Rom.; additae sunt aliquot subsequentium capp. paraphrases. 1694. 4.

Joh. Christoph. Wolf. Curae philologicae et criticae in — Pauli epistolas. Hamb. 1732.

J. Alb. Bengel. Gnomon N. T. 1742.

Siegm. Jac. Baumgarten (st. 1757). Ausleg. d. Br. a. d. Röm. Halle, 1749.

Chr. Aug. Heumann. Erkl. d. N. T. Th. 7. 1755.

Joh. Bened. Carpzov. Stricturae in ep. Pauli ad Rom.; adspersi subindė sunt flores ex Philone. 1758.

2) Reformirte.

Udalr. Zwingli (st. 1531). adnotatt. in libr. N. T. Opp. Tig. 1581. Tom. III.

J. Oecolampadius (st. 1531). Adnot. in ep. ad Rom. 1526.

H. Bullinger. Comm. in omnes epp. App. 1537. fol.

Jo. Calvin. Commentar. in s. Opp. ed. Amst. T. VII. die Briefe besonders Genev. 1565.

Mart. Bucer. metaphras. et enarratio in ep. ad R. 1562. fol.

Theod. Beza (st. 1605). Adnotationes ad N.T. 1598.

Dav. Parei. Comm. 1608.

Piscator. Comm. in omnes libr. V. et N. T. 1601. N. T. 1621.

Camerarius. Comm. in N. T. c. adnotatt. Bezae. 1642.

Lud. de Dieu. Animadversiones in N. T. 1646.

Dan. Heinsii. Exercitatt. sacr. in N. T. 1639.

Hammond. Paraphrase and annotations upon all the books of the N. T. 1653. — lat. v. Clericus 1638. 1714.

Steph. de Brais. Epistolae ad Rom. annalysis paraphr. cum. notis. 1670.

Coccejus (st. 1669). Opp. omnia. B. 5.

Dan. Whitby. Paraphr. and commentary on the N. T. 1703.

Jo. Locke. Paraphr. and notes on the epp. to the Gal. Cor. Rom. and Ephes. 1709.

Jo. Alph. Turretin. Praelectiones in Pauli ep. ad Rom. capp. IX. priora, 1741.

Isaac Beausobre. Remarques historiques, critic. et philol. sur le N. T. 1742.

Jo. Taylor. Paraphrase with notes. 1745.

3) Arminianer.

Hugo Grotius Adnotationes in N.T. 1644. — oft gedruckt.

J. J. Wetstenius. N. T. 1752. 2 voll. fol.

Limborch. Comment. in acta App., ep. ad Rom. et ad Hebr. 1711.

4) Socinianer.

Jo. Crell. Opp. exeg. 1536. 3 Tom.

Bernh. Ochini Senensis Comm. in ep. ad Rom. ex Italico in lat. vers. per Seb. Castalionem. 1636.

J. Schlichting de Bucowiec. Comm. posth. in plerosque N. T. libros 1656. 2 tom.

Sam. Przipcovii cogitatt. ad init. ev. Matth. et omnes epp. Apost. 1692.

5) Katholiken.

Alph. Salmero. Comm. in N. T. 1597.

Bened. Justinian. Explanatt. in omnes epp. P. 1612.

Corn. a Lapide. Comm. in V. et N. T. 1664.

Natal. Alexander. Comm. in epp. Pli. et cathol. 1710.

Harduin. Comm. in N. T. 1741.

Neueste Zeit.

Semler. Paraphrasis ep. Pli. ad Rom. c. notis et translatione velusta. 1769.

Chr. Fr. Schmid. Adnotatt. in ep. ad Rom. 1777.

Koppe (st. 1791). Comm. perp. in ep. ad Rom. 1778. ed. 3 cur. Ammon. 1824.

Andr. Cramer. Brief a. d. Röm. übers. u. erkl. 1784.

Morus. Praelectiones in ep. P. ad Rom. 1794.

Böhme. Ep. ad Rom. c. comm. perp. 1806.

F. A. G. Tholuck. Auslegung des Briefes Pauli an die Römer. 1824. Afl. 2. 1828. Afl. 3. 1830.

Vergl. C. F. A. Fritzsche. Ueber die Verdienste Tholuck's um die Schrifterklärung ꝛc. 1832. — Tholuck. Sprachbemerkungen zum N. T. 1832. — Fritzsche. Präliminarien zu einer Abbitte und Ehrenerklärung von Tholuck 1833.

Fr. Flatt. Vorlesungen über den Brief an die Römer Tüb. 1825.

Klee, Erklärung des Briefes an die Römer, 1830.

L. J. Rückert: Commentar über den Brief an die Römer. 1831.

Wilh. Beneke, der Brief Pauli an die Römer. 1831.

H. E. Paulus. Der Brief an die Galater und Römer, wortgetreu übersetzt und erläutert. 1831.

J. G. Reiche. Versuch einer ausführlichen Erklärung des Briefes Pauli an die Römer, mit historischen Einleitungen und exegetisch=dogmatischen Excursen. Th. I. 1833. II. 1834.

Conr. Glöckler. Der Brief des Apostels Paulus an die Römer, erklärt. Frankfurt 1834.

Sammlungen.

Annotations upon all the books of the old and new testament. Lond. 1645. 1657. (Erklärungen von Casaubon., Taylor, Gatacker, Reading, A.)

Critici Sacri. Die Anmerkungen von Laur. Valla, Revius, Erasmus, Vatablus, Clarius, Zeger, Grotius vollständig. 1640.

Synopsis Criticorum, von Polus, 1669.

Erläuterungen aus dem Rabbinischen.

Meuschen. N. T. ex Talmude illustr. 1716.

Schöttgen. Horae Hebr. et Talmud. 1742.

Beiträge aus Profanscribenten.

Lamb. Bos. exercitatt. philol. 1700. — Elsner observatt. sacrae. 1720-28. — Raphelius annotatt. in N. T. 1747. — Palairet obs. philol. crit. in N. T. 1752. — Keuchen obss. in N. T. — Kypke obss. sacr. 1755,

Ueber den Lehrbegriff Pauli.

S. die biblischen Theologien von Ammon, de Wette, Baumgarten=Crusius; s. Meier Entwickelung des Paulin. Lehrbegr. 1801. Leonhard Usteri: Entwickelung d. Paul. Lehrbegr. 1824. Afl. 4. 1832. K. Schrader der Apostel Paulus. Th. 3. Neander. Gesch. der Pfl. u. Leit. d. chr. Kirche durch die Apost. B. 2. 1833. die paulinische Lehre S. 503-656.

Berichtigungen.

S. XXIV.	Z. 15.	lies Standpunkte	anstatt	Stande,
— 32.	— 19.	— weder	—	wieder.
— 44.	— 23.	— Werke	—	Worte.
— 168	— 20.	— Adam	—	Abraham.

Theil I.

Der Eingang des Briefes.

Cap. I, 1 — 15.

Er enthält 1) den Gruß V. 1 — 8, in welchem der Apostel gleicherweise seinen Beruf, an seine Leser zu schreiben, als den hohen Inhalt seiner Botschaft darlegt, und 2) eine Art captatio benevolentiae und Hinführung zu dem Hauptsatze des ganzen dogmatischen Theiles, V. 8 — 15, indem der Apostel die Römer wegen ihres Glaubens lobt, seiner Liebe versichert, und seine große Sehnsucht ausdrückt, zu ihnen zu kommen, nach dem heißen Wunsche, den er hege, auch ihnen geistlichen Segen mitzutheilen, auch ihnen das Evangelium zu predigen.

1) Der Gruß, V. 1 — 8.

V. 1. **Paulus kündigt sich als Apostel an, d. h. daß er im Dienste Jesu, kraft des ihm gewordenen Berufes von Gott, das Evangelium zu predigen, an die Römer schreibe.** — Wohl nicht richtig sagt Tholuck, daß Paulus im Gefühl seiner Auszeichnung sich nicht enthalten könne, eine Beziehung hierauf anzugeben, die den Eindruck des Briefes bei den Lesern erhöhen müßte. Daß dieß letzte gerade die Hauptabsicht sey, dafür spricht, außer der Sache selbst *), auch die fortgehende Steigerung *κλητὸς ἀπόστολος*, *ἀφωρισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ*, so wie, daß der Apostel V. 5 noch ein Mal darauf zurückkömmt.

*) Siehe darüber das Genauere in meinen Bemerkungen zu den Erklärungen Tholuck's und Rückert's über den Gruß des Apostel Paulus an die Römer, in Röhr's Magazin für christl. Prediger. Jahrg. 1833. B. 6. St. 2.

Παῦλος, der Name des Verfassers, den er als christlicher Apostel führte, statt des früheren jüdischen *Σαῦλος*, nach Art des alten Briefstils dem Briefe vorgesetzt. — *δοῦλος*, im classisch Griechischen stets mit dem Begriff der Sclaverei, im N. T. aber, ganz wie עֶבֶד, dehmuthsvolle Bezeichnung gefühlter Abhängigkeit, ein Diener, entweder im weitern Sinne, ein frommer Verehrer, Ps. 113, 1. 132, 9. Ephes. 6, 6. Röm. 14, 18., oder im engern Sinne, sich wirklich als im Dienste jemandes befindlich ansehend, Apgsch. 16, 17. So nannten sich die Propheten des alten Bundes Diener Jehova's, 5 Mos. 34, 5; Jos. 1, 1; Richt. 2, 8, und so nennt sich auch hier Paulus einen, der in Christi Dienste steht. Es ist also nur eine dehmuthsvolle Bezeichnung des Verhältnisses, in welchem sich der Apostel seiner Wirksamkeit nach zu Christus erblickt, und so wenig die Erklärung von Tholuck, als genereller Amtsbezeichnung, zu billigen ist, so wenig dürfte Rückert richtig urtheilen, der gleicherweise die Demuth, wie den Begriff des Amtes ausgeschlossen wissen will, da vielmehr beide ebenso nothwendig durch den Begriff des Wortes Diener gegeben, als von dem speciellen Verhältnisse, in welchem Paulus sich zu Christus erblickt, unzertrennlich sind. — *Ἰησοῦ*, Name des Erlösers, sein nom. propr. aber bedeutsam, d. Hebr. יֵשׁוּעַ, eigentlich das Heil, dann, qui salutem adfert, salvator, unser: Heiland, Matth. 1, 21. *Χριστοῦ*, d. Hebr. מָשִׁיחַ, der Gesalbte, Amtsname von Jesus, Bezeichnung seiner Messiaswürde. — *κλητὸς ἀπόστολος*, die Angabe seiner Stellung, wie sie von Gott bestimmt sey, d. h. des ihm übertragenen Apostelamtes. *ἀπόστολος*, legatus dei ad evangelium propagandum, (Luc. 6, 13. Marc. 3, 14. 6, 7. Matth. 10, 1. 5.), und zwar ein *κλητός*, ein dazu berufener. Zu etwas berufen seyn, *καλέω*, קָרָא, ist nun sonst nur ein tropischer Ausdruck für: zu etwas erwählen, bestimmen, hier ist er aber um so bedeutsamer, als Paulus sich wirklich durch eine Stimme vom Himmel zum christlichen Apostel berufen glaubte, und der Ausdruck demnach nicht nur Erwählung überhaupt, sondern auch zugleich, nach seiner eigentlichen Bedeutung, das Außerordentliche der Erwählung bezeichnen soll. — Die Absicht des Apostels ist wohl nur, gegen seine Leser seine apostolische Würde und die daraus hervorgehende Befugniß, ihnen das

Evangelium zu predigen, geltend zu machen, und so wenig Tholuck, der gleicherweise äußere Berufung durch Umstände, als innere durch Erregung des göttlichen Geistes darin findet, richtig urtheilen dürfte, weil καλεῖν nur Erwählung zu etwas bezeichnet, die Art der Berufung aber durchaus sprachlich nicht ausgedrückt ist, so wenig richtig scheint es auch, mit Cramer, Schmidt und Rückert eine Beziehung auf die andern 12 Apostel anzunehmen, „daß Paulus nicht minder von Gott berufen sey, als sie." — ἀφωρισμένος, v. ἀφορίζω, 1) abgrenzen, d. h. etwas durch eine bestimmte Grenze in seiner Ausdehnung bestimmen, 2) was ganz natürlich daraus folgt, durch solche Begrenzung von andern absondern, ausscheiden, nach der Absicht des Handelnden, entweder verstoßen, Luc. 6, 22., oder auswählen, so hier. ἀφωρισμένος ist nun an unserer Stelle s. v. a. ἐκλελεγμένος, auserwählt, und zwar von Gott, der Hauptsumme des Begriffs nach s. v. a. κλητὸς, aber doch auch mit einer bestimmten Verschiedenheit. κλητὸς bedeutet überhaupt berufen, und zwar mit Hinsicht auf die Art seiner Berufung, in ἀφωρισμένος aber liegt zugleich der Begriff des Vorzugs, der Auswahl unter mehreren; sehr richtig daher Koppe, prae aliis ad hanc dignitatem selectus fui. — εὐαγγέλιον, das Hebr. בְּשׂוֹרָה, laetus nuntius. Auserwählt für die frohe Botschaft ist nun an sich ein unbestimmter Ausdruck, und gibt nur an, daß die von Gott getroffne Erwählung Pauli zum Besten des Evangelii geschehen, aber er wird aufs schärfste bestimmt, durch den Zusammenhang, nach welchem es nur heißen kann, zur Verkündigung der frohen Botschaft: i. q. εἰς τὸ κήρυγμα τοῦ εὐαγγελίου: ebenso: 2 Cor. 2, 12. *). — θεοῦ, gen. subj. oder auctoris; Paulus deutet auf den göttlichen Ursprung der neuen Lehre, das Object der Botschaft folgt erst, wie weiter unten begründet werden soll, V. 3.

V. 2. Die Botschaft von Christo, also auch sein ganzes Auftreten, ist schon vorher verheißen im

*) Ueber die angebliche Metonymie Tholuck's, das Evangelium stehe für Verkündigung des Evangelii, Paulus habe jedoch (Rückert) davon kein Bewußtseyn gehabt, etc. s. meine Bemerkungen in Röhr's Magazin a. a. O.

A. T. Paulus will damit gleich noch bestimmter darauf hinweisen, wie das Christenthum, nicht nur eben so göttlich, als der Mosaismus, sondern vielmehr eine neue die frühere vollendende göttliche Wohlthat sey.

ὃ προεπηγγείλατο, von προεπαγγέλλω, vorher ankündigen, Med. vorher verheißen. Das Subj. ist ὁ θεός, oder αὐτός; er verhieß vorher das εὐαγγέλιον, d. h. die frohe Botschaft von dem Auftreten des Messias. Wohl ohne Noth entschuldigt Rückert den Apostel, daß man, weil doch eigentlich nicht die Botschaft, sondern die Ankunft des Herrn vorher verkündigt sey, den Ausdruck nicht ängstlich pressen dürfe; beides fällt ja nothwendig zusammen; die Botschaft des wirklichen Auftretens schließt ja dieses selbst in sich, und der Ausdruck ist, ganz eigentlich genommen, scharf genug begrenzt, die Botschaft des wirklichen Auftretens, wie er sie bringe, sey schon im A. T. verheißen. — διά durch, Angabe des Mittels, durch welches etwas geschieht. — τῶν προφητῶν αὐτοῦ, von Tholuck durchaus unklar, durch Sehnsucht der heiligen Menschen der alten Welt 2c. erklärt, und auf die mystische Ansicht, daß schon 1 Mos. 3, 15. das Protevangelium gegeben sey, bezogen. προφῆται können freilich im weiteren Sinne alle gottbegeisterten Männer des A. T. genannt werden, aber Paulus war Rabbine; man unterschied schon zu Jesu-Zeit das A. T. in bestimmte Theile, als einen solchen die Propheten, die auch wir noch so nennen; Paulus nimmt meist aus den eigentlich sogenannten Propheten seine Beweise, und hat auch hier wohl nur an die 16 gedacht, die wir noch haben. — αὐτοῦ, gen. subj., die er begeisterte, nach Ansicht der alten Propheten selbst, quibus committebat oracula eloquenda. — ἐν γραφαῖς ἁγίαις, im N. T. κατ' ἐξοχήν vom A. T. gebraucht. ἅγιαι heißen die jüdischen Religionsbücher wegen ihrer engen Beziehung auf Gott, nach Ursprung und Inhalt, ganz dasselbe, was auch wir durch heilige Schrift bezeichnen.

V. 3—4. **Die Angabe des Inhaltes der Botschaft, und eine Schilderung der Würde dessen, von dem sie handelt.**

V. 3. περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ. Hier fragt sich zuerst, womit ist περί zunächst zu verbinden? Dem Anscheine nach kann

es eben so wohl mit εὐαγγέλιον θεοῦ, als mit προεπ. verbunden werden. Die Untersuchung ist mit der Frage verbunden worden, sind die Worte von προεπ. — ἁγίαις eine Parenthese, oder nicht? so daß, wer eine Parenthese annahm, (wie die meisten Neueren, Schott, Knapp ꝛc.) περί an εὐαγγ. knüpfte, wer keine gelten ließ (Tholuck), es „demzufolge" an προεπ. anschloß. Man ist wohl nicht richtig in der ganzen Untersuchung verfahren. Nach dem wahren Begriffe einer Parenthese, als eines in einen andern eingeschobenen Satzes, der nicht nur eine ganz andere Wortfügung hat, sondern dadurch die Construction des Satzes, in dem er steht, unterbricht, und auf keine Weise grammatisch mit ihm in Verbindung gebracht werden kann, cf. Quinctil. IX. 3. §. 23. de interpositione. Ramshorn lat. Gramm. p. 701. ed. 1824. Winer, Gramm. des N. T. B. 2. Excurs. p. 162. ed. 1825. sind in dem ganzen Gruße keine Parenthesen. V. 2. ist ein relativer Zwischensatz, V. 3 u. 4. eine längere Apposition zu υἱοῦ αὐτοῦ, V. 5 u. 6. abermals ein eingeschobner Relativsatz. Nun könnte man freilich die ganzen Worte von ὃ προεπ. — κυρίου ἡμῶν nur als einen Relativsatz ansehen, und so vielleicht mit einem besseren Grunde, als alle von Tholuck sind *), περί an προεπ. anschließen, insofern durch jenen Relativsatz der an sich unvollständige Begriff des εὐαγγ., welcher durchaus noch einer Ergänzung bedarf, vervollständigt würde. Dann würde aber der Hauptbegriff in der näheren Bestimmung der Botschaft auf das Vorherverheißen derselben übergehen, während doch der Zusammenhang und die Sache selbst verlangt, daß die Botschaft erscheint, als eine Botschaft περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, die durch den eingeschobenen Satz nur näher bestimmt wird. Insofern es nun der geistigen Individualität des Paulus vollkommen entspricht, nach seiner Lebhaftigkeit stets neue Sätze einzuschieben, zugleich aber nach der seinem Geiste ebenfalls eigenthümlichen Schärfe die Beziehung der einzelnen Worte festzuhalten, dürfte die allein richtige Auffassung die seyn, daß der unvollständige Begriff von εὐαγγ. vollendet wird durch περί cet., daß aber der eingeschobne Satz auch eine gar große

---

*) S. darüber die oben angeführte Abhandlung in Röhr's Magazin für christliche Prediger.

Bedeutung hat, nämlich den Werth der Botschaft durch ihre Vorherverheißung noch zu heben, und daß περί demnach nur mit εὐαγγ. zu verbinden wäre. Noch könnte vielleicht sprachlich eingewendet werden, daß im N. T. εὐαγγ. sonst nie mit περί verbunden wird, und daß εὐαγγ. viele Male ganz ohne Zusatz erscheint, aber das Gewicht wäre nur scheinbar; denn 1) kömmt ebensowenig προεπαγγέλλομαι mit περί sonst vor, 2) hat εὐαγγ. schon einen gen. subj. bei sich, so daß die Veranlassung, das Obj. anders anzuknüpfen, sehr nahe lag, und 3) mußte nothwendig, so gut man sagen konnte: προεπ. περί τινος, auch gesagt werden können, εὐαγγέλιον περί τινος.

Die zweite Frage ist nun, was Paulus unter dem υἱοῦ θεοῦ verstanden habe. Aus Gründen, die passender V. 4. entwickelt werden, dürfte Paulus Jesum damit nur als Messias bezeichnen wollen. Die Worte τοῦ γενομ. — νεκρῶν enthalten nun die Schilderung der Würde, und zwar so, daß eine Steigerung Statt findet. — τοῦ γεν. — Δαυὶδ ein hebraism. יְלִיד, der abstammmt von David. — κατὰ σάρκα, seinem Fleische nach, das Ganze also Angabe der leiblichen Herkunft von Christo.

V. 4. schildert nun Jesum seiner höhern Würde nach, die ihm als Messias von Gott verliehen sey. ὁρισθέντος, von ὁρίζειν, 1) begrenzen, 2) durch die Grenze absondern, folglich genauer bestimmen, daher bei den Classikern, ὁρίζειν τινὰ θεόν, einen zum Gott erklären, ist schon richtig erklärt von Chrysostomus, der erklärt, bestätigt worden ist. — υἱοῦ θεοῦ dürfte nun hier eine so genauere Erklärung verdienen, als die neuere Auslegung von früherer richtigerer Ansicht wieder abzuführen scheint. Nach Tholuck's etwas unklarer Darstellung soll zwar bei Paulus der Messiasbegriff in jenem Ausdrucke vorwalten, so aber, daß er das Seyn Gottes in Christo ebenfalls durch dieses Wort mit ausdrücken wollte rc., Rückert dagegen faßt υἱὸς θεοῦ im Gegensatze zu ἐκ σπέρματος cet. als das hocherhabene Wesen, das nach Paulus eigener Lehre vor der Welt war, die Welt schuf, und jede Gottesvollkommenheit in sich begreift, wobei er als paulinische Ansicht voraussetzt, daß υἱὸς θεοῦ niemals Bezeichnung der Messiaswürde, oder Amtstitel, sondern immer Ausdruck der Wesenshoheit Christi sey rc.

Die Untersuchung, was nun P. unter υἱὸς θεοῦ verstanden, dürfte am richtigsten von der Frage ausgehen, was verstand man zu Pauli Zeit gewöhnlich darunter? und weiter gehend forschen, ob und inwiefern sich erkennen lasse, daß Paulus von der Vorstellung seiner Zeit abgewichen sey. Was nun zuerst den Sprachgebrauch der apostolischen Zeit anlangt, so wird natürlich in den Zeiträumen der Bildung des Christenthums genau unterschieden werden müssen, eben weil in der ganzen Zeit, als einem werdenden Zustande, das Ursprüngliche leicht etwas ganz anders seyn konnte, als das Gewordene dann erscheint. Daß man nun in der zunächst vorchristlichen Zeit, oder vielmehr bei dem Auftreten des Christenthums mit υἱὸς θεοῦ, dem hebr. בֶּן־יְהֹוָה, den Messias bezeichnete, geht zweifellos aus zahlreichen Stellen des N. T. hervor, wo es ausgemacht so noch vom jüdischen Standpunkte aus gebraucht wird, so Matth. 16, 16. 26, 63. Mc. 14, 61. Luc. 22, 70. Joh. 1, 50. 11, 27. Matth. 2, 15. 8, 29. 14, 33. Mc. 3, 11. 5, 7. Luc. 4, 41. 8, 28. Joh. 1, 34. 6, 69. 9, 35. Apst. 9, 20. 13, 33. Hebr. 5, 5. *) wobei zwar, bei der Verschiedenheit der jüd. Ansicht über die Natur des Messias unentschieden bleibt, wie sich der Redende das metaphys. Verhältniß des Messias zu Gott gedacht, jedoch umgekehrt auch nicht gefolgert werden kann, daß er eben mehr als Messias habe sagen wollen.

Sehen wir nun, inwiefern sich von Paulus erkennen lasse, ob er eine andere Vorstellung damit verbunden, so kann die Entscheidung natürlich nur entweder in unserer Stelle selbst, oder seinem ganzen Lehrbegriffe, als einem richtigen Resultat aller andern Stellen gesucht werden. In unserer Stelle ist es nun offenbar der Gegensatz zu ἐκ σπέρματος — σάρκα, der Rückert, so wie andere bestimmt hat, anzunehmen, daß Paul. bei υἱὸς θεοῦ hier an eine größere Wesenshoheit Christi gedacht habe. Aber worin liegt die Nothwendigkeit, den Gegensatz zu seiner leiblichen Herkunft gerade in der göttlichen Natur zu finden? Allerdings würde seine göttliche Herkunft den schärfsten Gegensatz bil-

*) S. Koppe ad Galat. Excurs. II. cum Jesus in his terris viveret, jam tum nomen filii dei Messiae ita proprium, et mente oreque Judaeorum ita vulgatum et solenne, ut, quem Messiam, s. χριστὸν exspectabant, eundem υἱὸν θεοῦ fore, certo sibi persuaderent.

den, aber es fragt sich doch, ob nicht die Absicht des Apostels einen andern wahrscheinlich macht. Augenscheinlich ist es die Absicht des ganzen Eingangs, Jesum, als den Verheißenen, d. h. als den Messias zu schildern, s. V. 2., und was gewänne wohl Paulus, wenn er ihn so genau als Gott schilderte? Verlangt nicht vielmehr der Standpunkt der Leser, daß Jesus ihnen als der beglaubigte Messias geschildert wurde? Nun entsteht ja aber dadurch zugleich ein gar scharfer Gegensatz zum Vorhergehenden, „von seinem Sohne, der seiner leiblichen Herkunft nach von David abstammt, aber als Sohn Gottes, d. h. als Messias, beglaubigt ist", zwar nicht zwischen dem Menschlichen und Göttlichen in Christo, aber zwischen seiner leiblichen Herkunft, wie sie lange vom Messias vorausgesagt war, und der ihm von Gott verliehenen höheren Würde, so daß das Ganze nur eine Steigerung des Begriffes ist, den er mit durchaus historischer Rücksichtnahme auf die Erwartungen und Ideen vom Messias, seinen Lesern von Jesu geben will. Demnach darf wohl mit Recht behauptet werden, daß in der Stelle selbst gar kein Grund liege, anzunehmen, Paulus habe einen andern Begriff, als Messias, durch *υἱὸς θεοῦ* ausdrücken wollen. — Sehen wir nun auf den Lehrbegriff Pauli über Jesus, so scheint es, dürfen wir den neueren Auslegungen unserer Stelle noch weniger beipflichten. Es ist zwar durchaus richtig, daß Paulus Jesum auch als ein höheres Wesen, von göttlicher Natur und Herrlichkeit schildert: hauptſ. nach Coloss. 1, 13 f. Ephes. 3, 9. Phil. 2, 6., aber es mag eben so richtig behauptet werden, daß Paul. nicht immer eine gleiche Vorstellung von Christo gehabt, sondern daß, wie auch wohl die wahren Verhältnisse des Lebens uns anzunehmen nöthigen, sein eigner Lehrbegriff sich nach und nach gebildet, und gemäß manchen auf den Apostel einwirkenden Zeitideen und Begebenheiten umgestaltet und erweitert habe, und war gewiß früher von Usteri sehr richtig ausgesprochen, daß die ursprüngliche Ansicht von Paulus die gewesen zu seyn scheine, „daß Gott nach seinem ewigen Rathschlusse den Menschen Jesum von Nazareth zum Messias und Erlöser bestimmt, und, nachdem sich derselbe vermöge der ihm mitgetheilten göttlichen Kraft durch außerordentliche Thaten und ein heiliges dem Wohl der Menschheit geweihtes Leben kräftiglich als solchen erwiesen, ihn durch seine Auf-

erstehung öffentlich als Messias beglaubigt, zu seiner Rechten erhöht und verherrlicht habe, daß außer Col. 1, 13. Ephes. 3, 9. (und wohl auch Phil. 2, 6.) die Vorstellung von Christo als einem secundären Gotte, der, neben dem höchsten Gotte von Ewigkeit her existirt, und in Jesu die menschliche Natur angenommen habe, sich nicht mit Sicherheit als Paul. erweisen lasse rc., daß aber auch diese Vorstellungsart sich vollkommen erkläre, insofern mit jenem einfachen und historischen Glauben sich natürlich bei weiterer Ausbildung des Christenthums andere Ansichten über den Messias verbanden, zunächst die auf der seit dem Exil unter den Juden ausgebildeten Engelstheorie beruhende, welche man die dämonische nennen kann, zufolge welcher man den Messias für ein vor und überweltliches, höher als Engel und Dämonen zu achtendes Wesen hielt rc." Auf diese historische Ausbildung der Paulinischen Ansicht führen uns nun fast nothwendig auch die Abfassungszeit der Briefe, und die verschiedenen Umstände, unter welchen Paulus schrieb. Es findet sich jene dämonische Ansicht, den geringen Anklang 1 Cor. 8, 6. ausgenommen, in keinem der früheren Briefe Pauli, sondern nur in denen an die Epheser, Phil. u. Colosser. Wohl einstimmig ist aber doch die Annahme, daß diese die spätern sind, alle von Rom aus geschrieben, vgl. Eichhorn, Einl. B. 3. S. 30., Hug, Feilmoser, rc., und es ist nicht nur möglich, daß nach Verlauf mehrerer Jahre Paulus mehr mit der Zeitphilosophie vertraut wurde, sondern es läßt sich fest nachweisen, wie gerade in der spätern Zeit Paulus geneigt werden konnte, einzelnes daraus zu entlehnen. Die gewiß weit mehr, als gewöhnlich angenommen wird, verbreitete Philosophie von den Geistern *) drohte dem Christenthume Gefahr. Paulus wollte sie bekämpfen, wie natürlich kam er dazu, daß er Jesum mit höherer göttlicher Vollkommenheit ausrüstete, und ihn so über die Geister stellte! Dazu kömmt, daß fast nothwendig, wie alle ersten Verehrer Jesu, auch Paulus in dem Grade geneigt werden mußte, ein übermenschliches, göttliches Wesen in Jesu anzuerkennen, in welchem der Zeit nach seine Menschheit ihnen entschwunden war, die Hoheit und Größe seines geistigen Lebens aber in dem durch sie gestifteten Werke zu immer größe-

*) Richtig würdigt sie Hug. Einl. B. 1. ed. 3. p. 422.

rer Klarheit und Herrlichkeit sich erhob, und so wie sie nur durch ein göttliches Wesen erklärt werden zu können schien, auch hinwiederum dem Glauben einen so festern Grund darbot *). — Das Resultat wäre, daß Paulus nach seiner wie der andern Apostel ursprünglicher Ansicht an unserer Stelle unter *υἱὸς θεοῦ* wohl nur Jesum als Messias verstanden hat, wozu ebenso der Sprachgebrauch, als die Absicht der ganzen Stelle stimmt. — *ἐν δυνάμει*, בִּגְבוּרָה, Jerem. 10, 6. kann nun nach dem Hebr. Idiom zuerst Adj. stehen, dann zu beziehen entweder auf *υἱοῦ θεοῦ*, des mächtigen Gottessohnes, oder auf *θεοῦ*, des mächtigen Gottes, es kann aber auch Adv. seyn, Gesen. Lehrgeb. §. 150, analog der Verbindung בְּמְאֹד, mit Anstrengung, d. h. sehr, demnach *ἐν δυνάμει*, mit Kraft, d. h. kräftig, mächtig, dann zu beziehen auf *ὁρισθέντος*, der kräftiglich erwiesen ist. Die Entscheidung dürfte einzig im ganzen Zusammenhange gefunden werden. Ausgemacht ist die Absicht des Apostels, darzuthun, daß Jesus als *υἱὸς θεοῦ* erwiesen sey, wofür außer *ὁρισθέντος* cet. noch das überzeugend spricht, daß der Apostel in den sodann folgenden Worten noch eine genauere Bestimmung der Erweisung gibt. Verbinden wir nun *ἐ. δ.* zuerst mit *υἱὸς θεοῦ*, so ist er erwiesen als der mächtige Gottessohn, aber 1) läßt sich sprachlich durchaus kein Beispiel nachweisen, daß Jesus je noch so genannt sey. 2) entsteht nun ein Nebenbegriff, der der Absicht des Apostels ganz fremd ist, da offenbar das ganze Gewicht in der Erweisung als *υἱὸς θεοῦ* liegt, und nun nicht dieser selbst, wohl aber seine Erweisung als solcher einer näheren Bestimmung bedarf. Dasselbe gilt gegen die Verbindung mit *θεοῦ*. Verbinden wir dagegen mit *ὁρισθέντος*, so wird *ἐν δυνάμει* eine genauere Angabe der Art und Weise, wie Jesus als *υἱὸς θεοῦ* erwiesen sey, und demnach mit den gleich folgenden Worten denselben Zweck haben. Dieß entspricht aber nun nicht nur der Absicht des Apostels, sondern auch seiner Schreibart, den Begriff, auf den es ankömmt, recht hervorzuheben, s. V. 1., und es möchte demnach die allein richtige Verbindung die mit *ὁρισθέντος* seyn. — *κατὰ πνεῦμα*

---

*) S. Wegscheid. Einl. in das Evang. Joh. S. 2. Usteri Lehrbegr. ed. 2. p. 183.

ἁγιωσύνης. Daß κατὰ nie im N. T., wie man es häufig erklärt hat, durch bedeute, sondern gemäß, nach, braucht jetzt nur berührt zu werden, wogegen die causative Bedeutung wegen, ihrem innern Begriffe nach aus der: gemäß, nothwendig sich ergebend, mit Recht festgehalten wird. cf. Viger. ed. Herrm. p. 630 sqq. 860 seqq. Passow's Lex. unt. κατά. Bretschneid. unt. κατά. — πνεῦμα, (Hauch, Geist) je nach dem Gegensatze etwas Verschiedenes bezeichnend, soll offenbar durch ἁγιωσύνης, Heiligkeit, hebraisirend gesetzt, adjectivisch näher bestimmt werden. Der wirkliche Gegensatz des πνεῦμα liegt nun ohnstreitig in κατὰ σάρκα, es muß demnach auch etwas in Christo bedeuten, einen Theil seines Wesens. Nun ist aber der reinste und schärfste Gegensatz zu σάρκα, als dem Leiblichen in Christo, ohne allen Nebenbegriff auch nur das rein Geistige, oder seine höhere geistige Natur, die als eine heilige, d. h. in enger Beziehung zu Gott, dem Göttlichen gemäß geschildert wird. Es ist demnach πνεῦμα ἁγιωσύνης, wenn auch vielleicht nicht sprachlich, doch der Sache nach durchaus verschieden von πνεῦμα ἅγιον, und die Voraussetzung Rückert's, „man begreift leicht, daß es nichts wesentlich Verschiedenes von πνεῦμα ἅγιον bedeuten könne", nur höchst ungenügend, seine Erklärung aber, daß es die göttliche Natur in Christo bedeute, wohl eben so wenig, als aller der mit angezogenen Auctoritäten anzunehmen. Denn 1) liegt sprachlich in πνεῦμα ἁγιωσύνης durchaus nichts von einer höheren, göttlichen Natur, 2) verlangt der Gegensatz durchaus etwas anders, und wird von Rückert mit Unrecht für seine Meinung in Anspruch genommen. 3) hätte Paulus, wenn er dasselbe, was sonst πνεῦμα ἅγιον bedeutet, ausdrücken wollte, wohl auch so geschrieben, und umgekehrt, daß er jenen in dem Munde der Christlichen Lehrer so häufigen Ausdruck nicht brauchte, zeigt, daß er etwas anders sagen wollte. 4) wenn unsere durch Gründe unterstützte Erklärung von υἱὸς θεοῦ richtig war, so paßt nur unsere Erklärung von πν. ἁγ. dazu, wie sie aber auch umgekehrt wieder einen Grund mehr für die Erklärung von υἱὸς θεοῦ abgeben kann, 5) wie wenig aber Röm. 9, 5. etwas beweise, siehe daselbst. — ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν. Es kann nur von der Auferstehung Jesu die Rede seyn, weil sich zwischen der allgemeinen Auferstehung der Todten und der Erweisung von

Jesus als *υἱὸς θεοῦ* gar kein Causalnexus denken läßt, *νεκρῶν* ist also zu fassen für *ἐκ νεκρῶν*. Nun fragt sich, wie *ἐξ* zu erklären sey. An sich kann es bedeuten seit oder durch. Die Erklärung seit (Tholuck) gibt nun den Sinn, daß Jesus seit seiner Auferstehung als *υἱὸς θεοῦ* erwiesen sey, aber 1) paßt diese Zeitbestimmung gar nicht zur Absicht des Apostels, durch Angabe der Zeit wird die Erweisung Jesu als *υἱὸς θεοῦ* nicht glaublicher, 2) ist uns durchaus nichts bekannt, wodurch von dem Zeitpunkte der Auferstehung an Jesus als *υἱὸς θεοῦ* hätte erwiesen werden können. Dagegen spricht nun entscheidend für die Erklärung: durch 1) daß es vortrefflich zur Absicht des Apostels paßt, die Erweisung von Jesu als *υἱὸς θεοῦ* darzuthun, als Angabe der Art und Weise, wie sie geschehen sey, 2) die Thatsache, daß die Apostel alle und auch Paulus das größte Gewicht auf die Auferstehung legen: Apg. 13, 30. 17, 2. 31. 26, 23. 1 Cor. 15, 3—8. 13—20 ꝛc. — *Ἰησοῦ — ἡμῶν* gibt nun der Apostel, nach der eingeschobenen Erklärung über die Würde des Messias, noch den Namen desselben, so wie sein Verhältniß zu den Menschen an.

V. 5. Der Apostel thut abermals seine apostolische Würde dar, und zwar so, daß er die Würde seines Amtes unmittelbar an die Würde Christi knüpft.

δι' οὗ: von den neueren Auslegern nicht genauer bestimmt, erst von Rückert wieder mit Hinweisung auf die verschiedenen Erklärungen der älteren als zweifelhaft hingestellt. Die in Anregung gebrachte Frage ist, ob *διά* durch bedeute, in welchem Falle Christus als Mittelsperson erscheint, durch welche Paulus das Apostelamt (von Gott) erhalten, oder von, so daß Paulus seine Würde von Christo selbst erhalten habe. Aber sowohl die älteren Ausleger, als Rückert sind wohl sprachlich nicht genau genug verfahren. *διά* c. g., sobald Ort, Zeit, Stoff und Art und Weise nicht berücksichtigt werden müssen, bedeutet durch, d. h. daß vermittelst etwas ein anderes zu Stande komme. Untersuchen wir aber nun den darin liegenden Begriff genauer, so ist zwar allerdings richtig, daß es meist nur reine Angabe des Mittels ist, aber ebenso unleugbar, daß, insofern ja das Subj., welches das Mittel zu etwas ist, auch zugleich der Grund seyn

kann, von dem etwas ausgeht, der Begriff des Ausgehens von etwas in der Präposit. an sich keinesweges durchaus ausgeschlossen ist. Daß dem wirklich so sey, dafür spricht außer dem logisch eben nachgewiesenen Begriffe von durch, überzeugend die Art, wie διά classisch gebraucht wird. So sagt Xenophon: διὰ βασιλέων πεφυκέναι, durch oder von Fürsten gezeugt seyn, Cyropaed. l. VII, c. 2., wo doch offenbar nicht allein das Mittel, sondern gemäß unserer Darlegung auch der Begriff des Ausgehens von etwas ausgedrückt ist, cf. Aeschyl. Agam. 456. Plat. Sympos. p. 186. E. Dem. Lept. p. 489. F. Thuc. VIII. 12. s. auch Bernhardy, Wissenschaftl. Syntax der griechischen Sprache p. 234 f., wo indessen die Begriffe der bloßen Vermittelung und des ursächlichen Ausgehens nicht geschieden sind, deren Unterscheidung, wenn auch im Griechischen nicht, für uns doch von großer Wichtigkeit ist. Es scheint also so zu seyn, daß das Vorherrschen eines Begriffes durch den Zusammenhang in der Regel bestimmt wird, aber eben so gut, wenn eine solche genauere Bestimmung durch den Zusammenhang fehlt, beide Begriffe zugleich gemeint seyn können, und sonach nur ein Causalnexus, das Zurückführen von etwas seinem Grunde nach auf ein Subj. bezeichnet wird. Besonders wichtig ist nun die von Rückert angezogne Stelle, Galat. 1, 1. ἀπόστολος οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων οὐδὲ δι' ἀνθρώπου, ἀλλὰ διὰ Ἰησοῦ Χρ. κ. θεοῦ πατρός. Denn 1) will der Apostel den Ursprung seiner Würde angeben, und leitet ihn nun von Jesu und Gott zugleich ab; soll διά nun bloß das Mittel angeben, hat er sie also bloß vermittelst Jesu und Gottes erhalten, von wem erhielt er sie denn nun? 2) wechselt der Apostel offenbar mit ἀπό und διά ab, was er nach unserem Begriff recht gut konnte. Das Resultat wäre nun, Paulus will seine apostolische Würde überhaupt auf Jesus zurückführen, ob sie von Jesu selbst sey, oder ob er sie durch Jes. von Gott erhalten, darüber ist von dem Apostel gar nichts ausgesprochen, und daran hat er auch gar nicht gedacht. Sein Gedanke ist, „dem ich mein Apostelamt verdanke", an sich scharf und bestimmt genug, und für den Zweck des Apostels, seine eigne Würde durch solchen Ursprung zu heben, ganz passend, und Koppe und Rosenmüller hatten ganz richtig erklärt, cujus beneficio, wenn auch keiner von ihnen es philologisch genau

begründete. ἐλάβομεν, wird mit getheilter Auctorität der Ausleger entweder auf Paulus allein, oder zugleich mit auf seine Gehülfen bezogen. Sprachlich geht beides, besser aber scheint, es nur auf Paulus selbst zu beziehen, 1) weil die Absicht des Apostels nur die ist, seine Würde und daher auch seine Befugniß, an seine Leser zu schreiben, darzuthun, durch Einschließung der andern Apostel aber der Begriff entstände, daß er gleich den andern Aposteln von Christo erwählt sey, was offenbar dem Zusammenhange fremd ist; und 2) der Ausdruck χάριν, man mag ihn erklären, wie man will, ganz klar auf Paulus deutet, der seine Berufung zum Apostel vorzugsweise als eine χάρις ansah. — χάριν καὶ ἀποστολήν: Der Erklärung muß eine Erörterung über ihre Verbindung vorangehen.

Schon seit den ersten christlichen Jahrhunderten nämlich hält man zwei Arten der Verbindung für möglich, entweder jedes Wort getrennt für sich, und dann jedes in voller Bedeutung zu nehmen, oder sie durch die Figur ἓν διὰ δυοῖν zu erklären, so daß beide nur einen Begriff, den nämlich, „die Gnade des Apostelamts" ausdrückten. Auch hier ist man wohl nicht genau genug verfahren. Daß die zweite Art der Verbindung zu Gewinnung des Sinnes, den man angenommen, auch wirklich führe, ist immer, auch von Rückert, ohne weitere Prüfung vorausgesetzt. Was ist denn eigentlich eine ἓν διὰ δυοῖν? Als solche nennen die Grammatiker (siehe Ramshorn Gramm. §. 204. I. b. 2. c. und §. 206. c. 4. a. insbesondere aber die so genaue Erörterung von Fritzsche: Comm. zum Matth. excurs. IV. de figurae ἓν διὰ δυοῖν natura et rationibus) zwei Fälle. Der erste ist, wenn ein Adjectivum, das ein Substantivum näher bestimmen soll, seiner Wichtigkeit wegen zu einem Subst. erhoben und dem Hauptnomen mit und in gleichem Casu beigefügt wird, wie unleugbar geschieht von Virgil: pateris libamus et auro. Daß nun nach diesem Begriffe *) unser Fall kein ἓν δ. δ. sey, leuchtet von selbst ein, ἀποστολή in ein Adj. aufgelös't, und so mit χάρις verbunden, gäbe einen ganz andern Sinn. Es

*) Diesen Fall läßt auch Fritzsche gelten: posterius substantivum, ubi sit ἓν διὰ δυοῖν ita debere comparatum esse, ut prius aliquo modo explicare possit, sive, ut verbum minus definitum dilucidet, sive ut latius patens justis limitibus circumscribat.

bleibt also nur noch der Fall übrig, den man gewöhnlich wenigstens mit dahin rechnet, daß ein Substantivum durch das andere in gleicher Form beigefügte näher bestimmt werde. Aber dieser Fall, zu welchem unsere Stelle gehören würde, muß wohl in dem Sinne, daß beide nur einen Begriff bildeten, durchaus geläugnet werden. Jede Sprache ist nur Ausdruck von Gedanken, ist dadurch, gleich dem Denken selbst, an ein bestimmtes Gesetz gebunden, nämlich durch den Gedanken in ihrer Form genau bestimmt, und kann demnach in ihrer Anschließung an den Gedanken keine Willkühr zulassen. So gewiß wir nun für verschiedene Gedanken einen verschiedenen Ausdruck wählen, so gewiß setzt auch umgekehrt jeder verschiedene Ausdruck, jede verschiedene Fügung und Bildung der Formen einen andern Gedanken voraus, und so wenig es in einer Sprache Synonyma, als ganz dasselbe bezeichnende Worte gibt, so wenig wird durch zwei ihrem Begriffe nach verschiedene Worte, von welchen jedes etwas Selbstständiges bezeichnet, die an sich in keinem nothwendigen Ergänzungsverhältnisse stehen, wenn sie durch das bloße Bindewort neben einander gestellt sind, dasselbe ausgedrückt, als wenn sie durch Casusverhältnisse wirklich in eine Verbindung oder Abhängigkeit von einander gesetzt werden. Unsere Behauptung an Beispielen noch weiter auszuführen ist weder nöthig, noch hier der Ort *). So passend nun auch an sich der Gedanke, „die Gnade des Apostelamtes", seyn mag, so muß doch behauptet werden, hätte der Apostel das sagen wollen, so hätte er es auch geschrieben, und so, scheint es, muß die Erklärung mit ἓν διὰ δυοῖν ganz aufgegeben werden. Offenbar ist es nun aber immer auch nur der Sinn gewesen, den man ohne ἓν δ. δ. annehmen zu müssen glaubte, der zur Annahme jener sprachlich ungenauen Erklärung bewogen hat. Man glaubte nämlich χάριν nur von der göttlichen Gnade in Vergebung der Sünde verstehen zu dürfen, wobei man Paul. entweder auf sämmtliche Christen mit hinsehen ließ, oder nicht, und weil dieß nun vielen Auslegern nicht zusagte, (so Rückert: „so wahr es aber ist, daß Paul. sagen konnte, ihm sey Gnade widerfahren, der ganzen Menschheit sey Gnade zu Theil geworden, so gehörte es doch theils nicht hierher, theils hätte Paulus,

*) S. das Genauere in der angef. Abhandlung.

wenn er daran gedacht, mehr davon gesagt. Von seinem Apostelamte allein hatte er hier zu reden, daher ist mir's keine Frage, daß die zweite Erklärung [näml. durch ἓν δ. δ.] die wahre sey"), daher die Annahme von ἓν διὰ δυοῖν. Das Ganze beruht wohl wieder nur auf einer ungenauen sprachlichen Erörterung, was χάρις sey. Es ist in χάρις an sich nicht ausgedrückt, welche Art der Gnade gemeint sey, worin sie sich äußere, sondern χάρις ist an sich ein durchaus allgemeiner Ausdruck, ganz wie unser: Gnade, und muß erst alle Mal durch den Zusammenhang in ihrer Art genauer bestimmt werden. Offenbar ist es nun eine Gnade, die der Apostel, gleich dem Apostelamte, Jesu verdankt, die, nach ihrer Verbindung mit der ἀποστολή, wahrscheinlich mit seinem Christwerden in Verbindung steht, und, insofern er sie empfangen konnte, sich objectiv geäußert hat. Fassen wir dieß zusammen, so scheint χάρις zu bezeichnen: das ihm unverdient widerfahrene Wohlwollen, d. h. die Gnade Gottes, nach welcher er trotz seiner frühern Verblendung den Zutritt zum Christenthume und dessen Heil erlangte, ein Sinn, der vollkommen durch die Worte des Apostels ausgedrückt werden konnte, und das Ganze demnach zu bedeuten: durch den ich Gnade gefunden und das Apostelamt erhalten habe. — Es folgt die Angabe des Zweckes, zu dem Paulus das Apostelamt erhalten, εἰς ὑπακοὴν πίστεως, und hier stoßen wir nun zum ersten Male auf das in jeder Hinsicht so bedeutende und so verschieden gedeutete Wort. Woher wohl die so verschiedene Auffassung? Der Grund davon, und damit von den gewiß so oft hineingelegten Irrthümern, dürfte in dem Mangel einer genaueren rationalen sprachlichen Erörterung liegen, da wenigstens die meisten Ausleger und Wörterbücher die verschiedenen Bedeutungen nur empirisch angeben, wodurch so leicht eine willkührliche Deutung entsteht, die Dogmatiker aber eine höhere Einheit der Bedeutungen so oft nicht nur ohne jene sprachliche Erörterung, sondern gegen sie aufgestellt haben *). —

*) Die genauere Ausführung einer rationalen Ableitung der Bedeutungen von πίστις gehört nicht hierher, und ich begnüge mich, nur die Grundsätze, die vielleicht bei Ableitung der verschiedenen Bedeutungen von πίστις und somit zur Erklärung jeder einzelnen Stelle im Auge behalten werden müßten, darzulegen; den Versuch einer solchen Ableitung s. in meinen Bemerkungen in Röhr's Magaz. a. a. O.

Πίστις ist gewiß, wie Bretschneider thut, zunächst abzuleiten vom Perf. Pass. *πέπεισμαι* des Verb. *πείθω*. *Πείθειν* heißt nun überreden, *πέπεισθαι*, als Folge des Ueberredetseyns glauben, und *πίστις* ist daher das, was in einem Menschen durch das *πέπεισθαι* bewirkt wird, der Glaube. Dieser kann aber seiner Natur nach sogleich zwiefach seyn, 1) subjectiver Glaube, d. h. das durch die Ueberredung bewirkte Fürwahrhalten einer Sache, mehr, das Glauben, 2) das, was nach der Ueberredung nun für wahr gehalten wird, der Glaube, objectiv. Dieß sind gleichsam die beiden Äste, von denen nun, dem eingeschlossenen Lebenstriebe nach, die anderen Bedeutungen sämmtlich als Zweige ausgehen, so aber, daß, wie sie sämmtlich aus jenen Ästen sich hervorgebildet haben, sie sich auch durchaus auf sie und durch sie auf den eigentlichen Stamm zurückführen lassen. Zunächst aber muß nun zweierlei ausdrücklich hervorgehoben und sorgfältig beachtet werden, um in der Entwickelung der Bedeutungen den innern Zusammenhang nicht aus den Augen zu verlieren. Zuerst enthält die subjective Seite der *πίστις* noch einige Begriffe, die sich aus dem ursprünglichen, d. h. dem so oft geleugneten einfachen des Fürwahrhaltens mit Nothwendigkeit entwickeln, nämlich den der festen Ueberzeugung, und insbesondere den des festen Vertrauens, wobei nun zugleich wohl zu beachten ist, wie es je nach der Absicht des Sprechenden möglich ist, daß ein Begriff vorherrsche, oder zwei, oder auch, wie das Leben in den meisten Fällen mit sich bringt, alle drei gleich viele Geltung haben sollen. Zweitens ist die *πίστις*, man mag sie nun subj. oder obj. nehmen, immer ein Begriff, der keinen individuellen Gegenstand zum Inhalte hat, sondern nach seiner weiten Sphäre auf viele Objecte angewandt, und durch sie näher bestimmt werden kann. Das Resultat dieser an sich so natürlich scheinenden, und dennoch gewiß so oft verkannten Grundsätze für die Erklärung der *πίστις* wäre nun vornämlich, 1) daß sich keine Bedeutung wird auffinden lassen, insofern sie mehr, als eine Uebertragung seyn soll, die für alle Fälle genügt, sondern daß jedes Mal nach der Absicht des Schriftstellers, nach den Objecten und Beziehungen, in und mit welchen die *πίστις* erscheint, kurz nach dem Zusammenhang ermittelt werden muß, *a*) welcher der bei der *πίστις* möglichen Begriffe vorherrsche, oder

ob alle gleich viele Geltung haben sollen, *b*) inwiefern die πίστις durch ein Object, das nicht alle Mal durch ein besonderes Wort ausgedrückt zu seyn braucht, sondern öfter durch einen Gedanken gegeben seyn kann, näher bestimmt werde; 2) daß als Uebersetzung unser Wort Glaube immer noch das beste sey, insofern es, seiner Natur nach von gleich unbestimmter Sphäre, sich den meisten Beziehungen von πίστις vollkommen gleich stellt.

Werfen wir nun von unserm Standpunkte aus einen Blick auf die in der neuesten Zeit gegebenen Deutungen. Aus unserer Darlegung folgt, daß die πίστις als Fürwahrhalten sich nothwendig gestalten wird zur Ueberzeugung, daß daraus einerseits, insofern der vernünftige Mensch doch seiner Ueberzeugung folgt, eine Bestimmung des Willens, eine jener Ueberzeugung gemäße Denk- und Handlungsweise hervorgehen, und daher, wo Glaube gefordert wird, auch ein sittliches Element mit einbedungen seyn, andererseits aber aus gleichem Grunde auch Vertrauen aus dem Fürwahrhalten entspringen kann. Das ist also wahr, daß, wo πίστις gefordert wird, Ueberzeugung, Sittlichkeit und Vertrauen, je nach dem Gegensatz und den Objecten modificirt, gemeint seyn kann, aber das scheint doch nicht richtig, πίστις zu erklären nur als Ueberzeugungstreue (Paulus) oder als Christliche Frömmigkeit (Usteri, Lehrbegriff: ed. 2. p. 82.), oder als Vertrauen (Schulz).

Versuchen wir nun an unsrer Stelle die Erklärung der πίστις, so ist zuerst die Frage, ob es obj. oder subj. zu nehmen sey. Es kann objectiv genommen werden; es ist von Einführung des Christenthums die Rede, und es wäre dann Christlicher Glaube. Aber insofern eben von Einführung einer neuen Lehre die Rede ist, als deren Hauptforderung im Verlaufe die πίστις erscheint, und zwar durch ein bestimmtes Object, die Versöhnung in Christo (s. zu V. 17.), genau ausgeprägt, scheint es doch besser, es subj. so zu fassen, daß Paulus, um sogleich den Gegensatz zwischen der neuen und den alten Religionen, die ihr Heil durch Werke bei Gott suchten, zu bezeichnen, hier gleich jene Hauptforderung des Christenthums als den wesentlichsten Charakter desselben nennt, und Gehorsam dafür in Anspruch nimmt, und der Glaube tritt demnach hier gleichsam personificirt als eine neue Sinnesweise des Menschen auf, als das Princip des Christen-

thums, nach welchem der Mensch von nun an nicht mehr durch Werke, sondern durch Glauben, das Wort in seiner vollen Bedeutung genommen, d. h. indem das Obj. nicht weiter zweifelhaft seyn kann, durch Hingeben an die neue Lehre und Vertrauen auf ihre Verheißung, sein Heil suchen soll. Ueber die wahre Bedeutsamkeit dieses Glaubens s. zu V. 16 u. 17. — ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν, unter allen Nationen. ἐν ist durchaus das Hebr. בְּ, in der Bedeutung unter, so Habak. 1, 5. רְאוּ בַגּוֹיִם, sehet Euch um unter den Nationen, Jacob. 3, 13., und schließt sich an den vollen Begriff von ὑπακοὴν πίστεως an, damit fortan Gehorsam geleistet werde dem Glauben unter ꝛc., und alles, was Rückert darüber sagt, wie Paulus zu solcher Construction gekommen, halte ich für vollkommen überflüssig, weil nach Sprache und Sinn gar nichts Ungewöhnliches vorliegt. — τὰ ἔθνη kann sprachlich bedeuten 1) die Völker, Nationen überhaupt, Mtth. 20, 25. 28, 19. Mc. 10, 42. Luc. 7, 5. Joh. 11, 48. 50. 51. 52. 18, 35. Apg. 4, 25. 7, 7. 10, 22. 2) nach dem Gebrauche des A. T. die גּוֹיִם, d. h. Völker im Gegensatze zu dem Volke κατ᾽ ἐξοχήν, also die Heiden, Mtth. 4, 15. 10, 5. Mc. 10, 33. ꝛc. insbes. Röm. 2, 14. 3, 29. 9, 24. 30. 11, 25. ꝛc. — Hier steht es in der ersten Bedeutung, 1) weil hier kein Gegensatz ist, sondern die Absicht des Apostels vielmehr (s. 3, 22.) nur die seyn kann, seiner Wirksamkeit eine so große Ausdehnung, als möglich, zu geben. 2) deutet auch πᾶσι auf eine Gesammtheit bestimmt verschiedener Einzelheiten hin, während die ἔθνη als Heiden auch ohne πᾶσι schon ein geschlossenes Ganze gegen die Juden bildeten. — ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ: früher sehr verschieden erklärt. Man hat sie verbunden mit ἀποστολήν, als weitere Erklärung derselben, aber 1) ist die Beziehung zu fern, 2) hat ἀποστολή schon einen vollkommen geschlossenen Sinn, 3) so eng zu ἀποστ. bezogen paßt ὑπέρ nicht mehr; man muß es dann fassen als ἀποστολὴν ὑπὲρ αὐτοῦ, für εἰς τὸ κηρύσσειν αὐτόν, aber die Verbindung der Präposition ὑπέρ mit einem seinem Sinne nach geschlossenen Substantivo, hat etwas sehr hartes. Andere Ausleger nehmen sie als Ergänzung zu πίστεως, dabei ὑπέρ für περί, was wirklich der Fall ist Jl. 6, 524., aber es kann durchaus nicht nachgewiesen werden, daß πίστις jemals mit

ὑπέρ oder περί verbunden wurde, und ist diese Anschließung wohl sprachlich unrichtig. Die allein richtige Erklärung ist nun nur die, daß ὑπέρ bedeutet — um — willen (Apg. 5, 41. 9, 16. 15, 26. 21, 13. 2c.) ὄνομα aber nicht nur, wie שֵׁם zur Umschreibung dient, i. q. ὑπὲρ αὐτοῦ, sondern in einer eigenen Bedeutung gebraucht ist, Name, für Ruf, Ruhm, ähnlich unserm: einen (großen) Namen haben, insofern der Ruhm eines Mannes auf seinen Namen übergeht, wie schon Od. 13, 248. 24, 93. Jac. A. P. p. 379. Wolf Dem. Lept. p. 346. im N. T. Ephes. 1, 21, insbesond. Philipp. 2, 9. und daß man es dann auf den ganzen Gedanken von χάριν — ἔθνεσιν bezieht, als eine Amplification, die gleicherweise den höchsten und letzten Zweck von seiner Wirksamkeit, als deren Erfolg ausdrücken soll. Das Ganze nun so: durch den ich zum Apostel berufen bin, Gehorsam zu predigen gegen den Glauben unter allen Nationen, um seines Namens willen, d. h. zu seiner Verherrlichung. Außerdem, daß so der Sprache, wie dem Zusammenhange Genüge geschieht, gewinnt der ganze Gedanke eine besondere Kraft und Schönheit, indem Paulus durch die Predigt des Evang. unter allen Nationen nur Jesum verherrlichen will.

V. 6. legt nun der Apostel die Veranlassung seines Schreibens an die Römer als in seinem Apostelamt, das er eben geschildert, begründet dar. Allen Nationen soll er das Evangelium predigen, dazu gehörten ja auch sie. ἐν οἷς ad quos etiam vos pertinetis. — κλητοί: Berufene, nämlich zur Annahme des Christenthums, Röm. 8, 28. 1 Cor. 1, 24., was nach Ansicht d. P. immer mit einer besondern Gnade verbunden war; im Ganzen i. q. ἐκλεκτοί, nur daß dabei der Begriff des Vorzugs mehr hervortritt. Röm. 8, 33.

V. 7. Der eigentliche Gruß, in der schärfsten Beziehung auf das Wort Παῦλος, 1, 1. als Subj. Der ganze Vers enthält nun nur eine gewählte Umschreibung für: „den Christen in Rom", indem der Apostel gleich in dem Namen das ihnen gewordene Glück und ihre Vorzüge andeutet. — ἀγαπητοῖς θεοῦ: Bezeichnung des günstigen Verhältnisses, in dem die Christen zu Gott stehen, sie sind als solche von Gott geliebt; vgl. Ps. 127, 2. — πᾶσι τοῖς — Ῥώμῃ soll wohl nur die Gesammtheit der Christen in Rom bezeichnen, und mit Unrecht hat

Tholuck eine Einschließung der fremden, nur temporär anwesenden Christen darin gesucht, denn 1) bedeuten die Worte nur, allen in Rom; woher sie waren, davon sagt der Apostel nichts. 2) scheint eine so feine Distinction für den Zweck des Apostels unnütz; er will das Evangelium predigen allen in Rom, wo sie hergekommen, — konnte ihm gleich seyn. Wie so oft mag Paulus nicht an die feinen Distinctionen und Spitzfündigkeiten gedacht haben, die seine Erklärer hinein legen. — κλητοῖς, ganz unklar gemacht von Rückert, „berufen nicht zu etwas, sondern weil sie durch den Ruf Gottes ἅγιοι geworden sind." Ein solcher Zusammenhang zwischen beiden Begriffen findet gar nicht Statt. κλητοῖς ist nur ganz einfach epitheton zu ἁγίοις, warum die Christen ἅγιοι heißen, das ist eine ganz andere Frage. Paulus nennt sie nun ἅγιοι, und zwar berufene, nicht aber durch den Ruf ἅγιοι gewordene. — ἁγίοις. ἅγιος, das Hebr. קָדוֹשׁ, und von den LXX immer dafür gebraucht, bedeutet ursprünglich alles, was von gemeinem Gebrauche abgesondert, in enger Beziehung zu Gott stehet, wodurch 1) der Begriff eines höhern Werthes und 2) einer höhern Vollkommenheit, die in ihrer Art immer durch den Zusammenhang genauer bestimmt wird, gegeben ist. Während nun bei Sachen, als Gott geweiht, der Begriff des höhern Werthes die Hauptsache ist, Exod. 29, 31. seqq. Lev. 23, 10. Num. 5, 17. u. s. w. ἅγιος Matth. 24, 15. Apg. 6, 13. 21, 18. Röm. 1, 2. 11, 26. ꝛc., tritt bei Personen, indem ein geistiges Wesen der Gottheit nicht wirklich näher stehend gedacht werden kann, ohne daß gleichsam der Hauch der Heiligkeit Gottes auch dasselbe heilige und göttlich gestalte, der Begriff der engern Beziehung auf Gott, gleichsam einer Weihe für Gott, als eine sittliche Anforderung an den Menschen auf, und hochsinnig wurde diese schon im A. T. nicht nur an einzelne gerichtet, Lev. 21, 6 — 23. Ps. 16, 3. 34, 10., sondern es war geradehin Forderung des alten Bundes, daß die Gesammtheit des Lieblingsvolkes Jehova's zu immer höherer Reinheit und Lauterkeit anstreben, ein heiliges Volk werden solle: Exod. 19, 6, 5., und ebenso richteten die Stifter des Christenthums nicht nur an die einzelnen die Forderung des Anstrebens zu göttlicher Heiligkeit, 1 Petr. 1, 15. 2 Petr. 3, 11. Coloss. 1, 22. Ephes. 1, 4., sondern sie nennen gleich die Bekenner Christi: Heilige,

gleich den Propheten des alten Bundes darauf hindeutend, welchem Ziele sie zustreben müßten. — Auch Tholuck will im Grunde nur dieses sagen, aber wie wunderbar drückt er sich aus! „Alles, sagt er, was dereinst der erhabene Geisterstaat der „wiedergebornen Christen auf Erden von innerer geistiger „Herrlichkeit offenbaren sollte, bildete Israel im Leiblichen vor rc. „Mit tieferer Bedeutung gingen dann alle diese Benennungen „auf die unsichtbare Gemeinschaft der Gläubigen über u. s. w. „Die Mitglieder dieser Gemeinde traten freilich befleckt in dieselbe, „aber sie sollten nicht nur dem Namen nach Heilige seyn, der „umwandelnde Geist Christi sollte wirklich in ihnen das Bild des „Erlösers verklären." — χάρις — Χριστοῦ sind nun die Worte des Grußes selbst, und zwar die jüdische Grußformel, aber christlich modificirt. χάρις: Gnade, hier die göttliche Huld mit Inbegriff der daraus fließenden Wohlthaten, ein christliches Element. — Wie ganz anders freilich Tholuck: „χάρις das eigenthümliche Gnadengeschenk der evangelischen Lehre, welche, während andere Lehren erst in den Kampf führen und von ferne die Krone zeigen, erst krönet und kränzet und den so Ermuthigten in den Kampf führet." — !! εἰρήνη, das Hebr. שָׁלוֹם לָכֶם. Die Ausleger sind darüber unentschieden, ob es bedeute, bono sitis animo oder salutem annuntio: s. Winer Lexic. u. d. W. Lücke, Joh. P. 2. p. 397. Es dürfte sich beides in einer höhern Einheit auflösen, und wenn anders die Grundbedeutung nicht gleich „Heil" ist, sich das Ganze nach jüdisch theokratischer Ansicht erklären. Der Jude fürchtete den Zorn seines Herrgottes, Jehova. Darum wünscht der Begegnende vor allem Friede, nämlich von oder mit Jehova, und daran knüpft sich dann die Idee des Glückes, als nothwendige Folge des guten Vernehmens mit Jehova von selbst, so daß die Idee des Heiles immer die wichtigere bleibt. Sie ist es denn auch an unserer Stelle.

2) Eine Art captatio benevolentiae und Hinführung zum eigentlichen Thema des dogm. Theils, V. 8 — 15.

V. 8. Der Apostel beginnt mit einer Danksagung gegen Gott, daß der Ruhm ihres Glaubens sich schon so weit verbreitet habe, und legt damit

gleich auf eine christlich religiöse Weise den freudigen Antheil dar, den er an ihrem Christlichen Heile nehme, wie er auf der andern Seite die Römer für sich gewinnen mußte. — πρῶτον, zuvörderst; der Apostel hat sich eine Reihenfolge von Dingen gedacht, über die er handeln wollte, unter welchen er nun das Erste heraushebt. Winer, Gram. II. p. 172. ed. 1825. — μέν bezeichnet noch mehr, daß der Apostel eintheilen wollte, wie er dann aber das: zweitens, oder eine andere Fortführung der einzeln abzuhandelnden Gegenstände, übergeht, so läßt er auch δέ weg. — τῷ θεῷ μου. Paulus setzt sich in der Wärme des Dankes gleichsam in ein näheres Verhältniß zu Gott, wie wir ganz wörtlich auch sagen, ich danke meinem Schöpfer, ohne daß in μου ein besonderer tieferer Sinn läge, wie Tholuck will: „weil der Mensch, durch Christum mit Gott versöhnt, auch Gott als den liebevollen Vater der einzelnen Menschenseele erkennt, und in ein besonderes Verhältniß kindlicher Liebe zu ihm tritt." An das alles hat der Apostel nicht gedacht. — διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ist sehr verschieden erklärt worden: 1) Christus sey gleichsam der Mittler, durch welchen Paulus seine Gebete überbringen lasse; es geht sprachlich, aber der Sinn, daß Paulus eine Mittelsperson brauche, seinen Dank vor Gott zu bringen, macht diese Erklärung unbedingt verwerflich. 2) Semler, confisus I. Chr. cui ministerium fideliter praesto, ist nur gerathen, durchaus gegen die Sprache. 3) Koppe: es fehle nach μοῦ τῷ, quem per et propter Christum ut deum mihi propitium veneror, aber dann ginge der Hauptbegriff auf μοῦ über, während διά offenbar zu εὐχαριστῶ gehört, wie auch Röm. 7, 25. zeigt. 4) nach Vorgang anderer Rückert und Reiche, mit Berufung auf Röm. 7, 25.: Paulus danke Gott für die πίστις der römischen Gemeinde, die er durch Jesum bewirkt habe. Aber offenbar ist nur das Danken durch διά bestimmt, nicht die πίστις und auch Röm. 7, 25. dürfte vielmehr gegen eine solche Erklärung sprechen; s. unten. Das Ganze läßt sich ebenfalls nach der oben aufgestellten Bedeutung von διά erklären, ohne daß wir von der eigentlichen Bedeutung abgehen, oder auch einen fremden Sinn hineintragen. Bedeutet nämlich διά τινος nicht nur die Mittelsperson, durch deren

Hülfe etwas geschieht, sondern auch das Subject, das zugleich der letzte Grund der Handlung ist, von dem etwas ausgeht, so wird das Ganze nur eine Steigerung des innigen Dankgefühles des Apostels durch den Hinblick auf Jesum seyn, auf den er seinen Dank zurückführt, als durch ihn möglich geworden, insofern er durch ihn christlicher Apostel geworden ist, und das Ganze möchte, indem die Lebhaftigkeit des Paulus ihn gleich alle Beziehungen durchdringen, aber nicht genauer erörtern ließ, nur ein präciser Ausdruck seyn für: zuerst nun danke ich Gott (nach der Gnade, die ich) durch Jesum Christum (als christlicher Apostel erhalten habe). — *ὑπὲρ πάντων ὑμῶν*: um euer aller willen; Paulus sieht die ihnen gewordene Gnade des Glaubens als ein großes Glück für sie an. — *πίστις ὑμῶν*: hier wohl nicht nach der dem Apostel allerdings eigenthümlichen tiefen Lehre vom Glauben, als einem neuen sittlichen Lebenselemente (wie es V. 5. schon erschien und die Grundansicht seines ganzen Christenthums ausmacht, s. darüber zu V. 17.) zu fassen, sondern der Glaube an Christum überhaupt, in voller Geltung aller darin liegenden Begriffe, also auch mit Einschließung einer aus solchem Glauben sich entwickelnden Gesinnung. Wie wenig würde doch hier der Begriff Rückert's: Vertrauen auf die Gnade Gottes in Christo, passen! — *ὅλῳ τῷ κόσμῳ*: nicht streng zu nehmen, wie wir auch sagen: in der ganzen Welt, für: überall.

V. 9. weiset nun der Apostel erläuternd nach, warum sein Dank gegen Gott für den ihnen verliehenen Glauben so aufrichtig als innig sey, indem er eine feierliche Versicherung gibt, welch großen Antheil er an den Römern überhaupt nehme. Dieses aber, das der in seiner Predigt des Evangelii so feurige Apostel nur seiner wahrsten Empfindung gemäß aussprach, sollte und mußte zugleich die Römer überzeugen, daß er es gut mit ihnen meine, und ihm ihr Zutrauen gewinnen; die Wenigsten kannten ihn ja. — *μάρτυς* — *θεός* Gott ist mein Zeuge, s. v. a. ich rufe Gott zum Zeugen an. — *γάρ*, dessen wahre Bedeutsamkeit in den Paulinischen Schriften überhaupt sonst gewiß meist verkannt worden ist, und auch jetzt von vielen noch verkannt wird, hat ganz die classische Bedeutung, daß es immer den Grund einer vorhergehenden Meinung angibt,

sie mag nun ausdrücklich vom Schriftsteller ausgesprochen, oder auch nur von ihm in Gedanken verstanden seyn (s. Viger. ed. Herm. ed. 1822. p. 461. Z. 496. Z. ind. graec. 971. p. 705. Fisch. ad Well. I. p. 340.), und setzt V. 9. in die Verbindung mit V. 8., daß von dem dort ausgesprochenen Dankgefühl ein erläuternder Grund angegeben wird. Denn, sagt Paulus V. 9. ich nehme überhaupt den größten Antheil an Euch. — ᾧ λατρεύω: λατρεύειν bedeutet deum colere, gleicherweise de cultu externo als interno, etwa unser: dienen. — ἐν τῷ πνεύματί μου: in meinem Geiste, d. h. insofern πνεῦμα den edlern geistigen Theil des Menschen bezeichnet, und eben dadurch der Inbegriff aller höhern geistigen Kraft ist, von ganzem Herzen und von ganzer Seele. — ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, was hier εὐαγγέλ. bedeute, wird davon abhängen, ob der Gen. subjectiv oder objectiv zu fassen ist. Muß er objectiv genommen werden, so ist es ganz der ursprüngliche Begriff, wie oben, die Botschaft von seinem Sohne, subjectiv, das Evangelium, das der Sohn gibt, d. h. der Inbegriff aller von Jesu über sich, wie sonst, mitgetheilten zum Heile führenden Wahrheit, s. v. a. seine Religion, wie Galat. 2, 14., wobei mit Festhaltung des ursprünglichen Begriffs des Verkündigens der sehr annehmbare Sinn entsteht: durch Verkündigung der Heilslehre seines Sohnes. Sprachlich geht beides, ebenso nach Zusammenhang und Sinn, und wird man sich bescheiden müssen, nicht abzuurtheilen, bis ein überwiegender Grund für die eine Erklärung gefunden wird. — Der ganze Relativsatz ᾧ — αὐτοῦ enthält also eine Steigerung der Betheurung, indem der Apostel sein Verhältniß zu Gott darlegt, und durch Nachweisung, wie er sich so ganz dem Dienste Gottes durch Verkündigung des Evangelii hingegeben, darthut, wie aufrichtig seine Anrufung Gottes zum Zeugen seyn müsse, und mit Unrecht sieht Tholuck darin eine Entschuldigung, daß er etwa unbefugt so besorgt um die Römer erscheinen könne. Davon ist doch gar nicht die Rede, sondern Paulus nimmt Gott zum Zeugen der Redlichkeit seiner Gesinnung gegen die Römer überhaupt. — ὡς gibt nun die Sache an, für welche Gott sein Zeuge ist, daß. — ἀδιαλείπτως ganz unser: unablässig. — μνείαν — ποιοῦμαι: eurer gedenke, soll nun den herzlichen und inni-

gen Antheil, den der Apostel an den Römern überhaupt nehme, ausdrücken. Es ist daher der Hauptgedanke, der das Frühere begründen soll, damit abgeschlossen, die Erwähnung seines innigen herzlichen Antheils an ihnen, und ist *μν.* — *π.* — wohl nicht bloß von der Erwähnung im Gebete zu verstehen, obwohl man dafür anführen kann, daß Gott Zeuge seines Gedankens seyn soll, und daß sogleich die Erwähnung des Gebetes folgt: denn 1) kann ja Gott eben so gut Zeuge seyn, daß er (auch außer dem Gebete) überhaupt oft ihrer gedenke, und 2) scheint es viel richtiger, die Erwähnung im Gebet nicht coordinirt, sondern gleichsam als die höchste Spitze seines Gedenkens an die Römer, und somit als eine Steigerung zu fassen, durch welche ein neuer Gedanke herein geführt wird, womit zusammentrifft, daß V. 11. sich nur auf ihn bezieht, und ihn allein begründen soll.

V. 10. Gibt der Apostel nun, indem der allgemeine Begriff seiner Theilnahme genauer ausgeprägt wird, eine Art, wie sich sein theilnehmendes Denken an die Römer besonders äußere, gleichsam den höchsten Gipfel davon an, daß er stets zu Gott flehe, einmal zu ihnen zu kommen. — *εἴπως ἤδη ποτέ*: eine recht malende, bedeutsame Ausdrucksweise, *εἴπως* (Viger. **Herm.** p. 757.) nach den Verben des Bittens, drückt zuerst das Bescheidene und Demüthige aus, „bittend, ob ich —" für das direkte: bittend, daß ich! — *ἤδη* dagegen als „schon, bereits" verstärkt wieder, und drückt sehr schön das Dringliche und Sehnliche seines Wunsches aus: das Ganze: ut mihi forsan tandem aliquando. — *εὐοδωθήσομαι*: im Act., viam monstrare, in qua prospere incedere possis, im Pass., prospera via duci, dann, de quovis prospero successu, — ob ich vielleicht so glücklich bin.

V. 11. Der Grund, warum er so sehnlich wünsche, einmal zu ihnen zu kommen, nämlich, um auch ihnen geistigen Segen auszutheilen. — *Χάρισμα* — *πνευματικόν* früher fast immer als eine durch das *πνεῦμα ἅγιον* den Aposteln zu Gebote stehende Wundergabe erklärt, wofür insbesondere 1 Cor. 12 mit gutem Grunde angeführt werden könnte. Indessen wird, ganz so, wie *πνεῦμα* sehr oft nur der *σάρξ* entgegensteht, s. Röm. 8, als das geistige und damit höhere und edlere Princip im Menschen, auch *πνευματικός* von Sachen ge-

braucht, um deren höhern innern Werth, durch ihre Beziehung auf jenes Princip anzugeben, Röm. 7, 14, so daß sprachlich die Gründe für beide Erklärungen vollkommen gleich sind. Dagegen spricht nun wohl überwiegend gegen die ältere Erklärung, daß 1) im Zusammenhang gar nicht von dem *πνεῦμα ἅγιον* die Rede ist, 2) der Apostel selbst es mittheilen will, 3) die Art des *χάρισμα* dadurch bestimmt wird, daß es zur Befestigung im Glauben wirken soll, 4) endlich der Apostel selbst gar keinen so hohen Werth auf jene Wunderkräfte legt, und dürfte nach diesem allen unter *χάρ. πν.* nur eine geistige, oder vielmehr ächt geistliche Gabe zu verstehen seyn, d. h. eine Gabe, die vom *πνεῦμα* ausgehend als Lehre, Trost und Ermahnung geistlichen Segen schafft zur christlichen Vollkommenheit, oder die geistliche *παράκλησις*. Reiche: Gaben des heiligen Geistes. — *στηριχθῆναι*, damit ihr fest werdet, nämlich im Christenthum.

V. 12. Eine schöne Wendung des Apostels, die Demuth und Liebe zeigt, und jeden Verdacht geistlicher Anmaßung entfernen mußte. Doch, sagt er, nicht nur mittheilen möchte ich, sondern auch empfangen, nämlich auch durch euren Glauben. — *Τοῦτο δέ ἐστι*: formula corrigendi, gleich als hätte er sich zu stark und zwar anmaßend ausgedrückt: das heißt aber, ich meine es so. — *συμπαρακληθῆναι*, nur ein Mal im N. T. gebraucht, muß mit nach dem Gebrauche von *παρακαλέω* erklärt werden. Nun hat aber *παρακαλέω* auch im N. T. nicht nur die ursprüngliche Bedeutung des Hinzurufens (so entschieden, als falsch geleugnet von Rückert: man sehe doch Apgsch. 28, 20), sondern auch alle daraus entspringenden, als zu Hülfe rufen, oder, je nach dem Zwecke des Anrufens, ermahnen und trösten, woraus je nach dem Zusammenhang die Bedeutung der Erheiterung oder auch Stärkung so leicht hervorgeht, Apgsch. 20, 12. 2 Cor. 7, 6. 7. 13, 11. Coloss. 2, 2. An unserer Stelle nun kann kaum ein Zweifel seyn, daß Paulus das Wort in dem allgemeinern Sinn: erheitert, gestärkt zu werden, gebraucht hat. Außerdem daß von eigentlicher Trübsal, die Trost heischte, gar nicht die Rede ist, und er keiner Ermahnung bedurfte, wird *συμπαρ.* in seinem wahren Sinne gleich noch genauer bestimmt durch *διὰ — πίστεως*. *πίστις* nämlich wird nun hier hauptsächlich durch *ἐν ἀλλήλοις* bestimmt, und be-

zeichnet demnach nicht nur den Glauben an Christum, als Annahme seiner Lehre, sondern es wird hier, insofern der Glaube in einer gegenseitigen Beziehung auftritt, der Begriff einer jener gläubigen Ueberzeugung gemäßen Sinnes- und Handlungsweise, wodurch jener Glaube sich kenntlich mache, ausgeprägt. In einem Worte geben können wir es auch hier nicht, der Sinn aber scheint: durch ein gemeinschaftliches gläubig freudiges Christenthum (als Glaube und Gesinnung, oder Leben zugleich) unter einander, von euch und mir: das Ganze: Stärkung bei Euch zu finden durch ein wahres gemeinschaftliches Christenthum in immer festerem Glauben und jeglichem Guten. Reiche (συμπαρ. — πίστεως): „hier vom geistlichen Zuspruche überhaupt". Wie wenig aber würden denn auch hier die von anderen Auslegern gegebenen Erklärungen der πίστις passen (siehe oben V. 5)!

V. 13. Der Apostel nimmt den schon V. 11. ausgesprochenen Gedanken, wie sehr er sich sehne, auch ihnen geistlichen Segen mitzutheilen, nur in anderer Form wieder auf, versichernd, es sey nicht bei jenem Wunsche geblieben, wie er sich vielmehr so gar oft vorgenommen, zu ihnen zu reisen, um auch bei ihnen, wie bei den übrigen Völkern, sich ein Verdienst um das Evangelium zu erwerben. — οὐ θέλω — ἀγνοεῖν: nolo vos ignorare, mit Kraft gesagt, ich versichere Euch. — ἀδελφοί: Liebevolle Anrede der ersten Christen unter einander. — προτίθεσθαι, sich etwas vorsetzen, vom wirklichen Entschluß, die Reise anzutreten. — καὶ ἐκωλύθην; aber verhindert worden bin bis jetzt. καί dürfte am besten adversative gefaßt werden, wie das Hebr. ְו Wodurch der Apostel stets abgehalten worden, wissen wir nicht genau; wahrscheinlich aber lag, nach 15, 16—24, die Ursache darin, daß er sich in seinem Eifer für die Gegenden in und um Griechenland nicht genug thun konnte. Noch fragt sich, wie das Verhältniß der Worte zum ganzen Satze anzusehen sey, da offenbar das folgende ἵνα sich nicht auf den Satz καὶ-δεῦρο, sondern auf προεθέμην ἐλθεῖν bezieht. Gewöhnlich sieht man sie als eine Parenthese an (Tholuck, Rückert, auch Fritsche gegen Tholuck S. 5.), insofern aber (siehe oben V. 2.) die eigentliche Satzbildung gar nicht unterbrochen wird, sondern καί, man mag es nun adversative, oder mit Fritsche copulativ neh-

men, alles was folgt ganz eng an ὅτι-ὑμᾶς anschließt, und so von ὅτι abhängig erscheint, nimmt man besser an, daß der Apostel Zweierlei, den Vorsatz und die Verhinderung, in zwei verschiedenen Sätzen (ὅτι-προεθέμην, καὶ ἐκωλύθην) aussprach, dann aber nur auf den Gedanken, der ihm der wichtigere war, sah, und so in seiner Lebhaftigkeit ἵνα nur auf προεθέμην bezog. — τινὰ καρπὸν σχῶ. Auch hier sind von den Auslegern öfter Schwierigkeiten gesucht worden, es sind aber wohl keine vorhanden. — καρπὸν σχῶ heißt, wie immer, daß ich Frucht erlange, gewinne, und ist natürlich ein bildlicher Ausdruck. Zu Grunde liegt die Vorstellung, daß der Apostel sich als einen Arbeiter am Gottesreiche ansieht, und so fällt auch die von Rückert erhobene, daß man zwischen dem Wortsinn und der Meinung des Apostels unterscheiden müsse (jener: daß ich einen Gewinn habe: die gemeinte Sache: ein Gewinn für's Reich Gottes), weg, insofern die Frucht, die der Apostel gewinnt, nur zur Förderung des Gottesreiches dient. — καὶ ἐν ὑμῖν, καθὼς καί. Ein καὶ hätte hingereicht, um die Vergleichung auszudrücken, insofern es nun aber möglich war, die Vergleichung zwiefach zu stellen, entweder, „bei Euch, wie auch ꝛc.", oder: „auch bei Euch wie ꝛc.", läßt die Lebhaftigkeit seines Geistes den Apostel beide Constructionen confundiren, und so die Vergleichung zwei Male, da, wo sie bei jenen verschiedenen Constructionen stehen konnte, anbringen. Fritsche: Sendschreiben an Tholuck S. 6. — λοιποῖς ἔθνεσιν: übrigen Völkern, nicht etwa Heiden, denn es waren ja auch Judenchristen unter der schon blühenden römischen Gemeinde. Der Apostel hatte schon reiche Frucht seines Wirkens in so vielen nach und nach immer mehr aufblühenden Gemeinden Asiens, Macedoniens und Achaias gesehen.

V. 14. Bahnt sich nun der Apostel den Weg, bald seine Predigt des Evangelii zu beginnen, indem er nach dem zuletzt ausgesprochenen Gedanken, daß er auch bei den Römern Frucht wünsche, wie bei den übrigen Völkern, auf ein Mal sich allgemeiner wendet, und ausspricht, wie der ihm gewordene Beruf ihn verpflichte zur Predigt des Evangeliums für alle Welt. — Ἕλλησί τε καὶ βαρβάροις: ein Gegensatz, durch welchen man zur Zeit des Apostels bei dem Uebergewichte griechischer Bildung und griechischen Wesens die ganze

Menschheit zu umfassen pflegte. Man hat nun hier große Schwierigkeiten erhoben, wozu P. die Römer rechne: Griechen waren sie nicht, und zu den Barbaren habe er sie doch nicht gut zählen dürfen. Es scheint gewiß, daß die Römer mit eingeschlossen sind, und auch, daß Paulus sie nur zu den Barbaren gerechnet haben kann. Gleichwohl thut man sehr unrecht, irgendwo daran Anstoß zu nehmen, da die Römer selbst gar keinen nehmen konnten. Denn einmal war es nicht nur, nach dem Uebergewicht griechischer Bildung und griechischen Wesens, herrschender Gebrauch, die Menschheit in jenem Gegensatze zu umfassen, sondern offenbar redet der Apostel durchaus ganz allgemein, und ist seine Absicht, nur einzutheilen, gar nicht zu verkennen, ohne daß er, wie seine Zeitgenossen, noch an den ursprünglichen Sinn des Ausdrucks gedacht hätte, und eben darum auch die Römer sich beleidigt fühlen durften. — *σοφοῖς τε καὶ ἀνοήτοις*, eine zweite Eintheilung nach dem Standpunkte ihrer Bildung: Weisen und Unverständigen. — *ὀφειλέτης εἰμί*: bin ich ein Schuldner. Der Apostel sieht die ihm von Gott erwiesene Gnade (1, 5.) als eine Schuld an, die er durch Verkündigung des Evangelii abzutragen habe, dem Sinne nach so viel als: muß ich das Evangelium predigen.

V. 15. folgt nun der Uebergang auf die Römer, indem der Apostel aus jener allgemeinen Verpflichtung, das Evangelium zu predigen, als natürliche Folge herleitet, daß er denn auch den Römern das Evangelium gern verkündige. — *οὕτω*. Hier hat man die größten Schwierigkeiten gefunden, theils in dem Sinn des Wortes, theils und hauptsächlich aber in seiner Anschließung an das Vorhergehende, von Origenes bis auf Tholuck. Der letzte nahm in den früheren Ausgaben seiner Erklärung an, der Apostel sey aus der Construction gefallen, und hat diese Erklärung in der neuesten so umgestaltet: „*οὕτω* beziehen wir auf *καθὼς* zurück", ohne nachzuweisen, daß man sich das irgend wie denken könne. Alles um so unbegreiflicher, je einfacher und leichter die Sache ist, und die gewiß allein richtige Deutung schon öfter vorgetragen ist (von Beza, Heumann, Cramer, Morus, Flatt, und neuerdings von Rückert), und nur einer genauern Beweisführung zu bedürfen scheint, als sie bis jetzt ge-

geben ist. *οὕτω* *), Adv. von *οὗτος* hat seiner ersten und ursprünglichen Bedeutung nach, eine vim demonstrativam, d. h. es weis't auf einen Gegenstand hin, der, wie bei *οὗτος*, vorher genannt oder doch verstanden wird, und gibt also ganz eigentlich nur eine Beziehung auf etwas vorher Dagewesenes an. In welche Beziehung aber, das, was nach *οὕτως* folgt, zu dem Vorhergehenden trete, ob beweisend, oder folgernd, das hängt nicht mehr von *οὕτως*, sondern von dem innern Verhältniß der Gedanken ab. Die ursprüngliche Bedeutung bleibt darum immer: auf diese Art, auf diese Weise, so, aber sie kann nun, ganz wie *ταῦτα*, durch den damit verbundenen Gedanken verschieden ausgeprägt werden, was nur an Beispielen nachzuweisen hier nicht der Ort ist. Für unsern Fall genügt nun schon jene einfache Grundbedeutung. Es enthalten nämlich die Worte: *Ἕλλησι — ὀφ. εἰμί* einen allgemeinen Gedanken, gleichsam das Genus, ich muß, sagt Paulus, allen das Evangelium predigen, und nun geht er zu einem besondern Falle fort, der als solcher in jenem liegt, und knüpft ihn ganz einfach an, auf diese Weise bin ich auch bereit, es den Römern zu verkündigen. Insofern nun die Species, wo sie in solcher Weise mit dem Genus in Verbindung gesetzt wird, sich immer in einem Folgeverhältniß befinden wird, wird jene Bedeutung: auf diese Weise, von selbst übergehen in: folglich, wie nun auch *οὕτω* gleich *ταῦτα* schon lange von den Philologen genommen ist: s. Passow. Lexic. über *ταῦτα* unter *οὗτος* und *οὕτω*. — *τὸ κατ' ἐμέ*. Auch hier hat man große Schwierigkeiten erhoben, welches das Subj., und wie es zu erklären sey, — und doch scheint auch hier die Sache ganz einfach folgende. Paulus hat sich selbst nach einer Art umschrieben, die bei den Griechen für Umschreibung von Personen gewöhnlich war, nämlich mit dem Artikel und einer Präposition, so daß *οἱ ἀμφὶ Σωκράτην*, oder *οἱ περὶ Σ.* oder *οἱ κατὰ Σ.* nichts anders bedeutet, als Socrates selbst, s. **Herm. Viger. p. 7. 8.**, so

---

*) Wohl nicht richtig erklärt es **Herm. Viger. p. 933: est autem adverbii non alia vis, quam quae naturae ejus consentanea est, ut eo confirmentur praecedentia:** ist wohl zu eng bestimmt, und müßte heißen: **ut respiciat praecedentia.**

auch im N. T Joh. 11, 19. Nun ist freilich in unserm Falle eine Verschiedenheit von der ganz gewöhnlichen Redeweise des Griechischen, insofern sich hier das Neutrum findet, während sonst eine Person durch οἱ und eine Präpos., also durch den Artikel Gen. Masc. umschrieben wird, was sogar bei Frauen bleibt, **Heliod. I. Aethiop. cap. 3.** *οἱ μὲν ἀμφὶ τὴν κορήν*, für: die Jungfrau, ibid. c. 8., wogegen der Artik. Gen. Neutr. mehr die Lage jemandes umschreibt, wie es denn auch Paul. selbst braucht Philipp. 1, 12. Aber es wird eben auch nur eine Verschiedenheit seyn, ohne Einfluß auf den Sinn, und zwar eine Verschiedenheit der Form, die kaum auffallen kann: denn 1) sagten die Griechen selbst, wenn auch selten, *τὰ περί τινι* für *τίς*, s. Viger. Herm. p. 9. 2) könnte ja diese Redeweise gerade im Hellenistischen sich gebildet haben, und 3) scheint wirklich, wenn jemand, wie Paulus thut, sich selbst umschreiben will, das Neutrum auch nach dem Classischen nothwendig. Das Ganze: folglich bin ich gern bereit auch euch in Rom, — *εὐαγγελίσασθαι* kann nun hier in seiner Bedeutung gar nicht zweifelhaft seyn. Es steht offenbar wieder in dem ursprünglich classischen Sinne: eine freudige Botschaft bringen, noch in dem ursprünglich christlichen: die Freudenbotschaft von der Ankunft des Messias verkündigen, sondern es steht in der aus dem letztern hervorgegangenen, nachdem der Heiland schon wieder die Erde verlassen hatte, und seine Lehre als eine eigne Religion aufzutreten anfing, erweiterten und ganz eigenthümlich christlichen Bedeutung: die Erscheinung von Christo als Heiland der Welt, sein Leben, sein Heil und seine Wahrheit verkündigen, und zur Annahme desselben ermahnen, so umfassend, als wir nur immer den Ausdruck: das Evangelium predigen, zu gebrauchen pflegen.

Theil II.

Der dogmatische Theil.

Cap. I, 16 — Cap. XI.

Die Predigt des Evangeliums, d. h. die Nothwendigkeit und Größe des Christlichen Heiles nachgewiesen in dessen wahrem Verhältnisse zum Heiden= und Judenthum.

Abschnitt I. Cap. I, 16 — Cap. V.

Die Art und Nothwendigkeit des Christlichen Heiles nachgewiesen durch die Unzulänglichkeit des Heiden= und Judenthums.

I. Art des Christlichen Heiles. V. 16, 17.

V. 16. Der Apostel beginnt die Predigt des Evangeliums, und zwar damit, daß er, abermals den zuletzt ausgesprochenen Gedanken, daß er gern bereit sey, auch den Römern das Evangelium zu predigen, begründend, anhebt von dem hohen Werthe und der hohen Würde desselben, wie er von ihr durchdrungen war. — *οὐ γὰρ ἐπαισχύνομαι τὸ εὐαγγέλιον*: denn, sagt er, ich schäme mich des Evangelii nicht, und spricht so, noch nachweisend, warum er gern bereit sey, auch den Römern das Evangelium zu predigen, den Werth desselben zuerst negativ aus. — In *ἐπαισχύνομαι* finden nun viele Ausleger, und so auch wieder Rückert, eine specielle Beziehung auf den Zustand Roms, der den Apostel gerade dort in mancher Hinsicht eine ungünstige Aufnahme hätte befürchten lassen. „Paulus kannte, sagt Rückert, sein Evan„gelium und die Stimmung der Weltmenschen gegen dasselbe, „er wußte, *ὅτι Ἰουδαῖοι σημεῖα ἤτουν, καὶ Ἕλληνες σοφίαν* „*ἐζήτουν*, seine Predigt aber, *Χριστὸς ἐσταυρωμένος*, jenen ein

„σκάνδαλον, diesen μωρία war, 1. Cor. 1,22. ꝛc. — konnte voraus-„setzen, daß in Rom sein einfaches - Evangelium - nicht große Ehre „finden würde, — daß er Spott und Lästerung entgegen ging, ꝛc. — „aber die Aussicht auf die Schmach des Kreuzes kann ihn nicht „abhalten, — denn er schämt sich nicht des Evangelii." — Alles das ist recht gut, nur hat der Apostel nichts davon gesagt! Nach dem Zusammenhange hatte er eben ausgesprochen, daß er, weil er ja allen Schuldner sey, auch den Römern gern das Evangelium verkündigen wolle, und, so allgemein wie dieser vorangehende Grund war, daß er es thue nach seinem Apostelamte, scheint auch nur der in Frage stehende zu seyn, allerdings beruhend auf dem Bewußtseyn, daß sein Evangelium oft verkannt sey, aber als auf einem allgemeinen Grunde, so daß der wahre Sinn der Paulinischen Worte nach dem Zusammenhange nun immer der bleibt: denn ich verkündige es überhaupt gern, und daher die Erklärung Schmidt's, negatio, quae contrariam vehementem affirmationem includit, insofern sie mit dem Zusammenhang ganz übereinstimmt, ganz richtig scheint. — τὸ εὐαγγέλιον, wird hier ganz durch das vorhergehende εὐαγγελίσασθαι bestimmt (s. oben), und kann demnach nur seyn: der Inbegriff aller Lehren von Christo, als dem erschienenen Heilande, seinem Leben, seinem Heile und seiner Wahrheit, so umfassend, als das Evangelium von Christo nur immer sagen will. — Es folgt der Grund, warum der Apostel sich des Evangelii nicht schäme, und damit der positive Ausdruck des hohen Werthes und der hohen Würde des Evangeliums. δύναμις-θεοῦ, verschieden erklärt, ist ganz einfach wohl nur so zu nehmen: Kraft bedeutet im Griechischen, wie bei uns, soweit sich ein solch einfacher Begriff bestimmen läßt, etwas, das das Vermögen zu wirken hat, und das Evangelium ist eine Kraft bedeutet demnach nur, es ist etwas, das das Vermögen hat, zu wirken, oder etwas, das da wirket. Näher bestimmt wird nun die δύναμις als eine δύναμις θεοῦ, und das kann, indem θεοῦ nach der gewöhnlichen Weise gen. auctor. ist, nur bedeuten, eine von Gott herrührende Kraft, das Ganze also dem Sinne nach nur so viel seyn, als, denn das Evangelium, das von Gott stammt, wirket die Seligkeit ꝛc. — Ich

gestehe, daß mir, nur so verstanden, wie eben dargelegt, der Ausdruck von Paulus selbst nicht nur unendlich bedeutsamer, sondern auch weit verständlicher für jenen Sinn ist, als irgend eine Erklärung es machen kann, die so einfachen und so unendlich viel sagenden Worte: das Evangelium ist eine Kraft Gottes zur Seligkeit. Um so unbegreiflicher ist, daß jener einfache Sinn immer verkannt ist. Wunderlich erklärt Tholuck: „das Evangelium wirkt eine den Menschen zur Beseligung führende Kraft", aber nicht viel besser auch Rückert: „ein kräftiges Mittel, durch welches Gott selbst in dem Menschen dasjenige wirke, was zur Erlangung des Heiles von Nöthen", wobei Rückert „gern zugeben will, daß Paulus zu völlig klaren Begriffen über diese Kraft und göttliche Wirksamkeit nicht gekommen sey. — εἰς σωτηρίαν: zum Heile. So leicht der Ausdruck scheint, so sinnvoll und hoch bedeutsam an unserer Stelle ist er gleichwohl, und ist darum mit großem Unrecht vor Rückert meist ganz übergangen. Sprachlich bedeutet σωτηρία Rettung, Heil, entgegengesetzt der ἀπώλεια, Untergang, Verderben. Was für ein Heil nun gemeint sey, darauf deutet allerdings schon der Zusammenhang. Es ist ein Heil, das, V. 16., durch das von Gott herrührende Evangelium gewirkt wird, und in einem gewissen Verhältniß zu Gott besteht, V. 17., als dessen Bedingung die δικαιοσύνη erscheint. Aber hinreichend erklärt wird es erst durch einen Blick auf den ganzen Lehrtypus des Apostels. Wie man auch über einzelne Worte und Sachen denken mag, und ganz abgesehen noch von der streitigen δικαιοσ., immer ist das unbestreitbar der Hauptpunkt und Kern Paulinischer Ansicht vom Christenthume, daß vor Christo die Menschheit in Sünde versunken und damit der Strafe Gottes und dem Verderben anheim gefallen war, Christus nun gerade dazu erschienen sey, die Strafe aufzuheben, und daß nun, wer glaube, jenem Verderben entrinne. Dadurch ist nun die Fassung der σωτηρία ganz scharf bestimmt. Sie kann nichts anders seyn, als der volle Gegensatz zu jenem unseligen Zustande, in welchem der Mensch durch Sünde der Strafe und damit dem Verderben anheim gefallen ist, d. h. der Zustand, in welchem der Mensch seiner Sündenschuld ledig und mit Gott versöhnt (V. 1 — 11.) in Liebe und Freudigkeit zu Gott eine

unvergängliche Seligkeit genießen soll *), also wirklich ganz das, was wir unter Seligkeit verstehen, als dem ewigen Heile, im Gegensatze zu dem ewigen Verderben. — Damit hat denn Paulus also gleich das Höchste, was er sagen wollte und konnte, gesagt, das Evangelium rettet vom Verderben und schaffet das ewige Heil, wozu er alsbald V. 17. hinzufügt, wie es das leiste, so daß mit Recht gesagt wird, daß der ganze Lehrtypus des Apostels in V. 16 u. 17. ausgedrückt wird **). — παντὶ τῷ πιστεύοντι: für jeden, der da glaubt, d. h. indem der Begriff der πίστις hier durch V. 17. (siehe unten) dahin bestimmt wird, daß es ein Glaube ist an das Evangelium von der Vergebung in Christo, mit den nothwendig damit verbundenen Begriffen der Ueberzeugung und eines dem gemäßen Lebens, so daß die πίστις hier schon in der unserem Apostel ganz eigenthümlichen Geltung: als das innerste Princip gefaßt wird, nach welchem der Mensch, seines Abstandes von der Heiligkeit Gottes sich bewußt, nicht von dem eigenen Verdienste, sondern von der Gnade des Allheiligen seine Rechtfertigung erwartet, und dadurch (insofern er ja die Heiligkeit des Sittengesetzes anerkennt) ebenso gewiß wahrhaft tugendhaft wird, als alle seine Tugend fortan aus dieser Quelle fließt, — ungefähr: für jeden, der, seiner eignen Sündhaftigkeit gegenüber der Heiligkeit Gottes sich bewußt, Christum, sein Heil und seine Wahrheit annimmt, oder, wie wir sagen würden, ein wahrer Christ ist. — Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι. Daß durch Juden und Griechen hier auf eine ähnliche Weise, wie oben durch Ἕλλησί τε καὶ

*) Die Fassung Rückert's „alles, was der sündige Mensch in seinem Verhältnisse zu Gott bedarf", ist gewiß zu eng; das ist erst das Mittel zur σωτηρία, wie denn Rückert auch nachher fast unwillkührlich seinen Begriff erweitert, und noch „Eintritt in die Gnade und im Gefolge derselben Begabung mit allen Gnadengütern in Zeit und Ewigkeit" einschließt.

**) Wie unklar und unbestimmt wieder Tholuck: „diese Heilslehre erzeugt in dem Menschen eine die Seligkeit herbeiführende Kraft, sobald er glaubt, d. h. sie in sein inneres Lebensbewußtseyn aufnimmt, ihre Wahrheit an sich erfährt"! — Soll denn ein Commentar immer wieder einen Commentar erfordern?

βαρβάροις die ganze Menschheit, ebenfalls nach dem Sprachgebrauche der Zeit, umschrieben werde, bedarf kaum der Erwähnung. Wichtiger ist die Frage, was durch πρῶτον ausgedrückt werden solle. Die gewöhnliche Ansicht ist, daß Paulus nur darauf sehe, daß nun einmal historisch wirklich das Evangelium den Juden zuerst angeboten sey, und daß er keinen Vorzug damit bezeichnen wolle, Rückert dagegen ist nicht abgeneigt, gerade das Gegentheil anzunehmen. Das Richtige dürfte in einer Vermittelung liegen: Paulus meint, insofern die Juden den Messias erwartet und die Verheißungen hätten, müsse ihnen auch das Evangelium zuerst geprediget werden, und gesteht ihnen insofern einen Vorzug zu, aber wohl zu merken, gleichsam nur einen formellen, keineswegs in der Sache, d. h. alleinigen, oder Erlangung größeren Heiles begründeten. Aehnlich Reiche.

V. 17. weiset nun der Apostel nach, in wiefern das Evangelium eine Kraft sey zum Heile, — denn, sagt er, es wird durch dasselbe die Gerechtigkeit vor Gott geoffenbart, die da kömmt aus dem Glauben, und zu demselben führet, — und hat damit den wichtigsten Gedanken seiner ganzen Predigt ausgesprochen, der, wie er das Paulin. Christenthum von allem andern unterscheidet, nun auch der Hauptsatz ist, auf den es sich stützt, und der nun durch Alles, was folgt, nur bewiesen werden soll. — δικαιοσύνη θεοῦ, die so inhaltsschweren Worte, die nächst der πίστις den wichtigsten Begriff des ganzen Briefes enthalten. Für die Erklärung scheint Folgendes zu beachten. Paulus schreibt griechisch, ist aber dabei ein geborner Jude, und zwar jüdischer Theologe und hat zugleich als Apostel der neuen Christusreligion eine eigenthümliche Ansicht über das gegenseitige Verhältniß Gottes und der Menschen, oder die Religion, die er predigt. Demnach, scheint es, muß, soll die Erklärung eine sichere Basis gewinnen, geprüft werden: 1) was bedeutet δικαιοσύνη an sich griechisch? 2) inwiefern kann es durch das Hebr. modificirt seyn? 3) was liegt nach den Grundsätzen einer richtigen Hermeneutik in der Stelle selbst? 4) welche Aufschlüsse gibt der Lehrbegriff Pauli? — Griechisch wird δίκαιος, wovon δικαιοσύνη, mit Aristot. Ethic. V. 1. 2. gewiß mit Recht abgeleitet von δίχα, und bedeutet

darnach ursprünglich: in zwei Theile gleich vertheilt, von physischen Dingen, gleich, gleichmäßig, moralisch aber, nach jenem Grundbegriffe nun gleichsam in dem rechten Verhältnisse sich befindend, dem, was recht ist, gemäß, recht. Demnach ist die eigentliche Grundbedeutung wieder ein ganz allgemeiner Begriff, der nun je nach den Verbindungen, in die er gesetzt wird, modificirt auftreten wird, wie denn *δίκαιος* erscheint als rechtlich, gesetzlich, billig, sittig, vor allem aber Gerechtigkeit übend im Leben und Handeln, bei Homer insbesondere von allseitiger Erfüllung der Pflichten gegen Götter und Menschen. — Hebräisch entsprechen nun dem griechischen *δίκαιος*, *δικαιοσύνη* und *δικαιοῦν* צֶדֶק, צַדִּיק, צְדָקָה, und zwar ganz genau. Denn wenn sich auch nicht ermitteln läßt, welches die eigentliche Grundbedeutung von צֶדֶק gewesen *), immer ist wenigstens das Wahrscheinlichere, daß auch im Hebr. die Bedeutung des Rechtseyns die Basis bildet, insofern 1) die Bedeutungen, wie sie vorliegen, sich insgesammt auf jenen allgemeinern Begriff zurückführen lassen, und auch verwandte Stämme, wie das syrische ܙܕܩ die Bedeutung des Rechten, Schicklichen ergeben, jedenfalls aber darf nun behauptet werden, daß im Gebrauche die hebräischen Wörter durchaus den griechischen ähnlich ausgeprägt sind. Es erhellt dieß schon zur Genüge aus der trefflichen, durchaus auf richtigen rationellen Grundsätzen beruhenden Ordnung der Bedeutungen, welche Winer gegeben hat, nach welcher in צֶדֶק ganz wie in *δίκαιος* die Begriffe rectus, justus, insons, probus etc.

---

*) Ganz entsprechend wäre zwar die, welche Winer angenommen, Lex. s. v. צֶדֶק, rigidus, rectus fuit, die sich vornämlich auf ein Beispiel des Arabischen stützt, wo صدق von einem Speer gesagt seyn soll, Schultens. defect. l. h. §. 217. seqq. Vindic. p. 183. sqq. aber 1) tritt sonst im Arabisch. nach dem Gebrauche stets die Bedeutung verax fuit, zu sehr hervor, s. d. arab. Lexica, Gesen. zu צדק und 2) wird jene Zusammenstellung mit dem Speer von den arab. Lexicographen selbst noch anders erklärt, durch hasta dura, was, insofern die Härte eine innere Tüchtigkeit bezeichnet (ein harter Speer, gleichsam ein Speer, auf den man sich verlassen kann), sich mehr zu verax fuit, zu neigen scheint, und Ps. 33, 3, können מַעְגְּלֵי צֶדֶק eben so wohl richtige, d. h. rechte Wege bezeichnen, als (mehr physisch) gerade Pfade.

erscheinen. Insofern demnach auch bei צדק, ganz wie im Griech. keine Bedeutung so vorherrschend ist, daß deren Gebrauch für den Juden eine unbedingte Norm zur Modification des Griechischen werden konnte, sondern im Gegentheil auch im Hebräischen der Begriff des Rechtseyns durch besondere Beziehungen bestimmt erscheint, darf ja nun wohl mit Recht behauptet werden, daß 1) sprachlich der Begriff der *δικαιοσύνη* in gar nichts durch das Hebräische modificirt ist, insofern צְדָקָה an sich ihm vollkommen entspricht, 2) aber die Deutung beider Worte immer erst durch die Verbindung, in welcher sie stehen, modificirt werde. Sehen wir nun an die Stelle selbst, so erscheint *δικαιοσύνη* in Verbindung mit *θεοῦ*, und nun fragt es sich, ob der Gen. subj., oder objectiv zu nehmen sey, ob es demnach eine *δικαιοσύνη* ist, die Gott selbst zukömmt, oder eine Eigenschaft der Menschen, die in bestimmter Beziehung auf Gott steht, eine *δικαιοσύνη παρὰ τῷ θεῷ*, 2, 13. Man hat nun wieder beide Beziehungen für möglich gehalten, und daher kommen Erklärungen von *δικ.* als Güte (Semler, Morus u. A.) ꝛc. Gleichwohl dürfte nur die objective Beziehung möglich seyn, denn 1) ist V. 16. die Rede von dem Heile, das der Mensch erlangen soll, und es wird V. 17. die *δικ. θ. ἐκ π.* ausdrücklich durch einen Spruch des A. T. erläutert, daß der *δίκαιος ἐκ πίστ.* leben solle, was nun auf Gott bezogen gar keinen Sinn gibt, offenbar die *σωτηρία* V. 16. erklärt, und wohl schon entscheidend dafür spricht, daß nur eine Eigenschaft des Menschen vor oder bei Gott gemeint sey 2) spricht dafür die Tendenz des ganzen Briefes, daß Alles darauf ankomme, daß der Mensch die *δικαιοσύνη* erlange, 2, 13. 5, 1. 9, 30. 31. wie sie auch sonst entschieden als eine Forderung an den Menschen vorkömmt *). Demnach ist wohl nur von einer *δικαιοσύνη* des Menschen, nach dem ursprünglichen einfachen Begriffe also von einer Rechtheit vor Gott die Rede, und es fragt sich weiter, ob und inwiefern dieser Zustand des Rechtseyns vor Gott noch in der Stelle selbst näher bestimmt werde. Hier tritt nun der besondere Fall ein, daß der Zusammenhang unserer

*) Noch andere Gründe für die allein mögliche Beziehung der *δικαιοσύνη* auf den Zustand des Menschen s. in der sehr gründlichen Erklärung von Reiche zu uns. Stelle.

Stelle wenig Licht mehr gibt, und der in dem ganzen Briefe entwickelte Lehrbegriff die Hauptquelle wird, was sich auf's genügendste dadurch erklärt, daß sich unsere Stelle zu dem Briefe verhält, wie die Thesis zur Beweisführung, so daß natürlich aus dieser erst das wahre Verständniß jener genommen werden kann. Unsere Stelle enthält nur, das Rechtseyn vor Gott, das in dem Evangelio geoffenbart werde, gereiche dem Menschen zum Heile, weil, V. 18., Gottes Strafeifer unverkennbar sey. — Kommen wir nun zu dem letzten Punkte, zu dem ganzen Lehrbegriffe des Apostels, und zwar vorzugsweise in unserem Briefe, so wird gelehrt: Die δικ. sey nothwendig, weil Gott zürne, und zwar über die Sünden der Menschen, V. 18. 2, 12. und zwar aller ohne Ausnahme, 3, 9., auch der Juden, auf welche Paulus dann am meisten sieht. Δίκαιοι hätten die Juden werden können, durch das Vollbringen des Gesetzes, aber weder die Heiden (Cap. I — III, 9), noch die Juden wären δίκαιοι, eben weil sie alle Sünder wären, 3, 10., darum sey denn ein neuer Weg gezeigt, zur δικαιοσύνη zu gelangen, nämlich der Glaube an Jesum, den Gott zum Sühnopfer gemacht, 3, 21 — 26, durch diesen aber sey nun auch die δικαιοσύνη, und damit die εἰρήνη πρὸς τὸν θεόν gewonnen, 5, 1., somit die Feindschaft gegen Gott vorüber, 5, 10., und die Menschen von dem Zorne Gottes befreit, — und dadurch denn die Fassung der δικαιοσύνη bestimmt. Ist nämlich die δικαιοσύνη nöthig, weil Gott zürnt, zürnt er aber, weil die Menschen sündigen, und über die Juden insbesondere, weil sie das Gesetz nicht erfüllt haben, hat Gott sich selbst ein Sühnopfer dargestellt, gewährt nun die δικαιοσύνη ἐκ πίστεως zugleich Friede mit Gott und Befreiung vor seinem Zorne, — so scheint unleugbar, daß Paulus das Verhältniß Gottes zu den Menschen als das eines Gesetzgebers und Richters darstellt, der seine Gesetze gab, und, weil sie nicht erfüllt wurden, in Strafeifer entbrennt, und Strafe verhängt, und der Zustand nun, den vor allem der Mensch gewinnen muß, um jenem zu entgehen, kann nur der des nach dem Gesetze Gerechten, und nach alle dem die δικαιοσύνη wohl nur seyn: die Gerechtigkeit vor Gott, d. h. ein solcher Zustand des Menschen (hergenommen von jüdischen Ideen, hoch geistig übergetragen auf die ganze Mensch-

heit), nach welchem er das göttliche Gesetz (das jüdische sowohl, wie das in das Herz geschriebene, also überall nun) erfüllt, und so das Wohlgefallen Gottes hat. — Das scheint das Resultat der Exegese zu seyn, und werfen wir nun einen Blick auf den Standpunkt des Paulus selbst, diesem durchaus angemessen. Die Vorstellung von Gott als Gesetzgeber und Richter ist ein Grundgedanke der alttestamentlichen Theologie, der sich besonders in der Sühnungstheorie ausgeprägt hat, und wird nicht etwa dadurch aufgehoben, daß das Verhältniß des Jehovah zu den Juden auch als ein gegenseitiger Vertrag dargestellt wird. Denn jener Vertrag geht nur von Gott aus, und ist daher nichts als ein Gesetz, das er gibt, auf dessen Beobachtung er streng hält, weshalb er dann mit seinem Volke rechtet, öfter aber auch, indem die Vertragsidee ganz in der des Richters aufgeht, über die Juden, wie die andern Nationen richtet. — Sonst ist dieser Hauptbegriff der Paulinischen Lehre sehr verschieden gefaßt. Melanchth: justitia dei, h. e. ea, qua nos deus justificat, quae non est operum nostrorum, sed fidei. — hic observa tropum vulgarem scripturae, justitiam dei dici non eam, quae in deo est, ut qua in sontes animadvertit, nam ea est judicium dei, sed qua nos justificat et reputat justos et acceptat: es bleibt die eigentliche Beziehung der *δικαιοσύνη* auf die Menschen und somit ihr eigentliches Wesen in dem Verhältniß zwischen Gott und den Menschen unerörtert. Luther: "die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt", gewiß richtig. Beza: „perfectio illa, et summa integritas, qua quisquis donatus est, sistitur coram deo *ἅγιος* — tales — quales ut simus lex requirit. — dicitur justitia dei, tum quia gratuitum est dei donum, idque per imputationem, tum quia hanc largiendo deus se vere justum (i. e. fidelem ac veracem) praestat." Seine Gründe sind unrichtig, die Fassung selbst aber dürfte der Wahrheit gleichwohl sehr nahe kommen. Mehr stimmen die neuern Ausleger überein. Tholuck: "Der Weg zu der von Gott geforderten Gesetzerfüllung": — nicht klar genug. — Usteri ed. 2. 1829. S. 83. "Die Herstellung des rechten Verhältnisses des Menschen zu Gott" — zu unbestimmt. — Rückert: S. 39: „*δικαιοσύνη* der Zustand des Gesetzunterthanen, welcher sich durch seine Gesetzerfüllung Gott beliebt gemacht hat" — zu eng, nur

auf die Juden passend und bezogen *). Usteri: ed. 4. 1832. p. 87. "die Gerechtigkeit vor Gott". Reiche: "Gerechtigkeit im gerichtlichen Sinne, also mit Rücksicht auf begangne Sünden und verdiente Strafe: Begnadigung, Zustand und Verhältniß des Begnadigten. — ἐκ πίστεως εἰς πίστιν: es fragt sich zuerst, womit zu verbinden? Zwei Weisen sind möglich, 1) die Worte gewissermaßen selbstständig zu nehmen, wenn auch bezüglich auf δικ. und dann eine Steigerung enthaltend, die da stammt aus dem Glauben und zu demselben führet, oder 2) sie eng mit δικαιοσύνη zu verbinden, wie Koppe und Rückert, wobei denn wieder εἰς πίστιν verschieden erklärt wird: Koppe: nulli alii rei nisi fidei tribuendam felicitatem". Rückert εἰς πίστιν: für den Glaubenden, so: "die δικ., welche aus dem Glauben kömmt und dem Glaubenden verliehen wird". Nur die erste Erklärung dürfte sich rechtfertigen lassen: denn: 1) ist, weil nirgends die Wortstellung gleichgültig ist, schon diese gegen eine unmittelbare Verbindung, und die enge Beziehung zu δικ., wenn möglich, doch fern. 2) entsteht durch die Verbindung mit δικ. der Sinn, es werde im Evangelio die Gerechtigkeit aus dem Glauben vor Gott geoffenbart, gleichsam als ob die Gerechtigkeit aus dem Glauben eine besondere Art der Gerechtigkeit vor Gott wäre, wobei recht wohl gedacht werden könnte, daß die Menschen schon vorher δίκαιοι gewesen, und es sich eigentlich nur um die Gerechtigkeit aus dem Glauben handele. Nun ist aber doch wohl unbedingt die Absicht des Apostels die, darzuthun, daß die Menschen gar keine δικαιοσύνη gehabt, daß nun erst das Evangelium den Weg zur δικαιοσύνη überhaupt zeige, und daher wohl nur die Erklärung richtig, daß δικαιοσύνη ganz allgemein steht, Gerechtigkeit vor Gott, und ἐκ πίστεως nur eine nähere Bestimmung, gibt, d. h. die Art und Weise bezeichnet, wie man zu jener δικαιοσύνη gelange, εἰς aber eine Steigerung enthalte: so: denn in ihm wird die Gerechtigkeit vor Gott geoffenbart, aus dem Glauben stammend, zum Glauben füh-

*) Doch bleibt er sich nicht gleich und ist im Ganzen zu unbestimmt: s. darüber meine Recension über Rückert's Comm. Gött. gelehrte Anzeigen: 1833. St. 64. S. 625.

rend ꝛc. — καθὼς γέγραπται, — es sey die ganze Wahrheit, die er lehre, schon im A. T. vorhergesagt. — Die Stelle selbst ist aus Habacuk II. 4. וְצַדִּיק בֶּאֱמוּנָתוֹ יִחְיֶה. Es stehen diese Worte als Schilderung des Schicksals der frommen Israeliten im Gegensatz zu der vorhergehenden Schilderung des übermüthigen Feindes, und der Sinn ist: aber der Gerechte (fromme Israelit) wird durch sein gläubiges Vertrauen auf Jehova leben. Daß nun dort von etwas ganz Anderem die Rede sey, als es Paulus nimmt, ist wohl klar, nicht aber sobald zu entscheiden, in welchem Sinne eigentlich Paulus die Worte ausgesprochen habe. Es entsteht nämlich nun erst die Frage, wie Paulus seine Worte verbunden habe, d. h. ob ἐκ πίστεως zu δίκαιος oder zu ζήσεται gehöre. Beide Verbindungsweisen sind möglich, und zwar schon im Hebr. *). Die Entscheidung kann nur in dem Sinne liegen. Verbinden wir nun zuerst nach der gewöhnlichen Weise ἐκ πίστεως mit ζήσεται, so entsteht der Sinn, der Gerechte wird leben durch sein Vertrauen, für das Hebräische gewiß das Richtigere, — aber nicht für unsere Stelle. Offenbar will P. sagen, daß das Evangelium darum so wichtig sey, weil es offenbare, wie man δίκαιος werde, nämlich durch den Glauben. Wird nun aber ἐκ πίστεως mit ζήσεται verbunden, so wird nur bewiesen, wie der Gerechte leben solle, nämlich durch den Glauben, und es ist schon ein Gerechter da, von dem nur ausgesagt wird, wie er leben solle. Hingegen mit δίκαιος verbunden, entsteht der Sinn, das sey schon im A. T. gesagt, daß die Gerechtigkeit aus dem Glauben das Leben wirke, worin nun eine Bestätigung des vorher über das Evangelium Gesagten liegt, daß in ihm der Weg zur Gerechtigkeit vor Gott und zwar durch den Glauben geoffenbaret werde. —

Die Lehre des Apostels von der Gerechtigkeit vor Gott aus dem Glauben.

Keine Lehre des Apostels ist schwieriger, — darum in aller Zeit so häufig mißverstanden, aber gleichwohl gewiß keine auch so wichtig, und, wenn der Kern aus der Hülle gelöst wird,

*) Mit Unrecht von Rückert geleugnet. Nicht nur die meisten codd. haben nach den Accenten בֶּאֱמוּנָתוֹ mit צַדִּיק verbunden, sondern auch Rosenmüller, eben um jener willen.

tiefer und wahrer als diese. Wie sie der Grundgedanke alles Paulinischen Christenthums ist, so daß alle andern Lehren sich an sie anlehnen und in ihr und durch sie nur ihre Erklärung finden, so ist sie auch von Paulus an die Spitze gestellt, und muß so gewiß vorerst erkannt seyn, ehe man hoffen darf, den Apostel in seinen nachfolgenden Lehren zu begreifen, als sie andererseits freilich nur aus dem Ganzen gewonnen werden kann.

Es hat der Apostel in seiner bisherigen Erörterung nur erst den Glauben als Princip der neuen Heilsanstalt, allen früheren gegenüber, aufgestellt (V. 5.), V. 16 u. 17. aber nun den ganzen Werth und das ganze Heil der neuen Lehre darein gesetzt, daß sie offenbare, wie man vor Gott gerecht werde, nämlich durch den Glauben. Alles, was folgt, ist nur Beweis dafür und Erläuterung davon. Es lehrt aber der Apostel nun: die ganze Menschheit war vor Gott sündig, die Heiden (I, 18 — 32.) wie die Juden (II, 1, — III, 20.), darum schuldig und der Verdammung werth (III, 19.). Gott aber hebt seinen Zorn (I, 18.) auf, und vergibt ihnen (III, 24.) um Christi willen. Diesen hat er nämlich zum Sühnopfer gemacht, d. h. zu dem Opfer, das seiner Strafgerechtigkeit für die Uebertretung seiner heiligen Gesetze gebracht werden mußte (s. darüber die Erklärung zu 3, 25 — 27), und der Mensch erlangt nun die Gerechtigkeit vor Gott nicht durch Worte, sondern allein dadurch, daß er an Christum und die in und durch ihn geschehene Vergebung glaubt. Scheinbar hebt der Apostel so alle wahre Tugend auf, und setzt ein Fürwahrhalten eines äußern objectiven Factums als das allein Verdienstliche hin, aber auch nur scheinbar. Indem er den Glauben an die Vergebung um Christi willen als die alleinige Bedingung der Rechtfertigung vor Gott lehrt, hat er den tiefen und ewig wahren Gedanken ausgesprochen, daß der Mensch in seiner Tugend stets unvollkommen und dem ihm von Gott gesetzten Ziele, vollkommen zu werden, wie der Vater im Himmel, stets fern bleibt, und erst in Anerkennung der eignen Sündhaftigkeit und Unvollkommenheit, gegenüber der Heiligkeit Gottes und sei-

*) V. 8 u. 12. ist das Wort Glaube nach den bei demselben möglichen Beziehungen (s. oben) in anderer Bedeutsamkeit genommen.

ner Vollkommenheit, wahre Anerkennung des Sittengesetzes und seiner Heiligkeit gewinne, aber sofort auch in wahrer Demuth der Gesinnung, die im Gefühl des eignen Unwerthes vor Gottes Heiligkeit verstummt, so gewiß nicht mehr von dem eignen Verdienste seine Rechtfertigung erwartet, sondern von der Gnade des Allheiligen, als in solcher Anerkennung und solchem Streben der ganze Mensch in seiner größten Tiefe sittlich veredelt wird, so daß die Gerechtigkeit vor Gott, d. h. alle Tugend fortan aus dem Glauben kömmt, wie daraus zugleich wahre Tugend folgen muß. Das ist der Kern der Paulinischen Lehre vom Glauben, — und wer wollte und könnte ihre Tiefe und ewige Wahrheit, kurz, ihre Göttlichkeit leugnen? Ihre Verkennung in aller Zeit hat zwei Gründe gehabt, einmal den Ausdruck dieser Lehre durch das Wort Glauben, dann die besondere Beziehung und Hülle, in welcher sie erscheint. Viele, die mit gutem Grunde sich des Rechts der Prüfung an der Vernunft nicht begeben wollten, haben Anstoß genommen, daß der Glaube, als ein *Fürwahrhalten* vor Gott rechtfertigen solle, und, eben weil ein sittliches Element allein vor Gott rechtfertigen könne, entweder die ganze Lehre verworfen, oder das Wort in einer ihm ganz fremden Bedeutung genommen, als: Gottvertrauen, Ueberzeugungstreue rc., um so das sittliche Element zu gewinnen. Alle Schwierigkeit aber löst sich gewiß durch die obige Erörterung der in dem Glauben wirklich liegenden Begriffe *). Ein anderes Hinderniß der Erkenntniß jener wahrhaft heiligen Lehre lag darin, daß Paulus nun jene Gesinnung durchaus auf den versöhnenden Tod Christi (III, 25 — 27: eine wirkliche satisfactio vicaria, s. die Erklärung dazu) bezieht. Hier ist aber nur zuzugeben, daß der

---

*) Ueber den Ausdruck Glauben kann man streiten, ob er zur Bezeichnung des ganzen Gedankens glücklich gewählt sey. Nach der Beziehung, die Paulus jener Denkweise gibt, mußte er es so nennen; *daß er überhaupt passend sey*, s. auch *Gieseler*: die Bedeutung der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben für die Sittlichkeit: Zeitschr. für gebildete Christen der evangelischen Kirche. Heft 2. 1823.

Apostel jene hohe Wahrheit in eine unrichtige Beziehung gesetzt hat, ohne daß sein Grundgedanke dadurch leidet. Er hat und lehrt wirklich die satisfactio vicaria (s. unten). Aber so gewiß wir aus der jüdischen Sühnopfertheorie begreifen, wie der Apostel dazu kam, den Tod Christi (wohl zu merken nicht etwa bildlich, sondern in voller Ueberzeugung) gerade so aufzufassen und ihm eine solche Bedeutung zu geben, die für uns, als nur aus der jüdischen unvollkommnern Gotteserkenntniß entlehnt, nur jüdische Zeitvorstellung ist, so wenig wird durch alles das der ewig wahre Satz: daß nur dehmuthsvoller Glaube vor Gott gerecht mache, in seiner Bedeutung geschwächt. Das aber ist nun seine wahre Geltung im ganzen Lehrbegriff des Paulus, daß die Menschheit vor Christo sündig war, aber nie in wahrer Demuth das erkannte, — durch Christus aber ist es nun der Menschheit im Ganzen, wie im Einzelnen zum Bewußtseyn gebracht, daß sie der Vergebung bedürftig sey, und so, eben weil daraus erst alle Tugend folgt, wirklich im Evangelio der Weg gezeigt, wie der Mensch vor Gott gerecht werden könne. — Wie traurig ist es aber, wenn nun solch tief sittliche Wahrheiten so unklar und ungenügend erörtert werden, wie es von Tholuck geschieht, nach welchem die hochherrliche πίστις unseres Apostels bald „die unmittelbar im Bewußtseyn sich aufdrängende Ueberzeugung, welcher die Erkenntniß des Menschen sich unterwirft", bald: „das sich Hingeben an das Göttliche p. 33."; bald „die innere Nöthigung des religiös-sittlichen Bewußtseyns seyn soll — der innere Antrieb, die objective Religionslehre als wahr anzuerkennen, &c. p. 49." — wobei niemand weiß, was der Verfasser selbst denkt, oder sich denken lasse!

II. Nothwendigkeit des Christlichen Heiles nachgewiesen für den einen Theil der Menschheit, den heidnischen κόσμος. V. 18—32.

V. 18. beginnt nun der Apostel die Nachweisung, warum die Offenbarung der δικαιοσύνη ϑ. ἐκ π. so unendlich wichtig, und so nothwendig zum Heile sey. Denn, sagt er, ist doch Gottes Zorn sichtbar genug über alle die Gottlosigkeit und das

Unrecht der Menschen, die durch ihre Unsittlichkeit die Wahrheit hindern, d. h. ist doch unverkennbar, daß Gott über die Sünde der Menschen zürnt, und daß so allen unvermeidliches Verderben droht. Noch ist nun zwar der Gedanke ganz allgemein gehalten, es offenbart sich der Zorn Gottes über die Gottlosigkeit der Menschen, aber nach dem Folgenden muß der Apostel doch auch hier schon besonders an die Heiden denken. — γάρ behält auch hier seine gewöhnliche Bedeutung, daß es Früheres erläutert und begründet. Es ist nämlich ein aus dem Vorhergehenden nothwendig folgender Gedanke, daß die δικαιοσύνη nothwendig sey (etwa so: das Evangelium führt zum Heile — denn es wird in ihm die δικ. ϑ. ἐκ π. geoffenbart — von unendlicher Bedeutung — denn Gott zürnt), darum hat der Apostel diesen Zwischengedanken nicht besonders ausgesprochen, aber, eben weil er sich von selbst versteht, V. 18. gleich in das gehörige Verhältniß zur nothwendigen Gedankenfolge gesetzt. — ὀργὴ ϑεοῦ: Zorn Gottes, an sich aus dem A. T. [חָרָה אַפּוֹ] herüber gekommene anthropopathische Vorstellung von Gott, in ihrer vollen Bedeutung aber erst aus dem ganzen Lehrbegriffe Pauli, wie er dann noch in unserem Briefe entwickelt wird, erkennbar. Darnach ist es der Zorn Gottes, als eines heiligen Gesetzgebers und Richters, über die Verletzung seiner Gebote, deren sich alle Menschen schuldig gemacht, und der nun eben die Nothwendigkeit der δικ. ἐ. π. recht hervortreten läßt, insofern er nicht nur, wie Paulus dann gleich schildert, die sündige Menschheit in tieferes Elend hat gerathen lassen, sondern ihr noch unendliches Verderben droht. — ἀποκαλύπτεται. Hier ist die Frage aufgeworfen, wodurch sich der Zorn Gottes offenbare. Streng genommen braucht der Exeget gar nicht zu antworten, eben weil Paulus nur im Allgemeinen sagt, daß der Zorn Gottes sich offenbare, nichts davon, wie. Soll indessen etwas bestimmt werden, so dürfte zu Gewinnung der richtigen Ansicht Folgendes zu beachten seyn: 1) Paulus braucht das Präsens, und es ist demnach eine Offenbarung, die er sich als damals gegenwärtig und erkennbar denkt. 2) Nach seiner ganzen Schreibart stellt er immer das Allgemeinere voran, und erweiset es dann durch das Folgende, so daß wir im Folgenden auch die Beweisführung, daß Gott zürne, und damit

die Art der Offenbarung erwarten dürfen. Nun sagt er, Gottes Zorn ist offenbar über die Sünden der Menschen, sie hätten ihn erkennen können, aber sie sind thöricht geworden, und darum hat sie Gott dem Elend preis gegeben, in dessen genauer Schilderung sich dann der Apostel kaum genug thun kann. Demnach sieht wohl der Apostel in dem ganzen elenden Zustande der damaligen Welt, von dem ein drückendes Gefühl allgemein herrschend gewesen zu seyn scheint (s. **Usteri: ed. 4. p. 19. Seneca: de ira. II, 9.**), eine Offenbarung des Zornes Gottes, aber auch erst eine Offenbarung des Zornes; größeres Verderben, ist dabei der natürliche Gedanke, steht (in Zeit und Ewigkeit) bevor. Daß nun die Menschheit diesem entrinne, daß wenigstens nicht alle dem Verderben anheim fallen, dazu hat Gott im Evangelium den Weg zur *δικαιοσύνη* gezeigt durch die *πίστις Ἰησ. Χρ.*, und darin liegt denn wiederum der hohe Werth und das Heil der apostolischen Predigt. So einfach scheint das Ganze zu seyn, aber auch durchaus so eng mit dem Ganzen der Paulinischen Ansicht zusammenhängend erklärt werden zu müssen. Aber was hat man daraus gemacht? Die einen denken an Ungewitter, rc. — andere an das jüngste Gericht. Tholuck gewinnt endlich eine im Bewußtseyn geschehende Offenbarung, so: „in eurem eigenen Innern könnt ihr das von Gott gewirkte Bewußtseyn nicht „ableugnen, daß seine strafende Gerechtigkeit sich auf alles, was „Sünde heißt, erstreckt." — Es findet sich aber doch keine Andeutung von Bewußtseyn? oder, daß Gott es wirke? — *ἀπ' οὐρανοῦ*, auch wieder streitig, und zwar so sehr, als das Vorige, womit es gewöhnlich verbunden worden ist. Man fragt, ob es zu verbinden sey mit *ἀποκαλ.* oder mit *ὀργή*, oder mit *θεοῦ*, woran Paulus wohl gar nicht gedacht hat. Es steht nach allen dreien, und bezieht sich daher auch auf alle drei, d. h. auf den ganzen Gedanken, und Paulus will wohl damit nur, insofern Gott im Himmel ist, die *ὀργή* daher auch, und die Offenbarung natürlich nun vom Himmel geschieht, einen fast müssigen Gegensatz zwischen Gott, oder dem Himmlischen, und der Erde angeben, indem er sagt, es offenbart sich der Zorn Gottes vom Himmel. — *ἐπί*, wiederum nicht, wie die Ausleger wollen, zu scharf zu bestimmen, sondern, wieder

auf ὀργή und ἀποκαλ. zugleich, also auf den ganzen Gedanken bezüglich. — ἀσέβειαν: Gottlosigkeit. — ἀδικίαν: Unrecht gegen Menschen. — τῶν — κατεχόντων. Es ist wohl richtig von den Auslegern bemerkt, daß von allen Bedeutungen, die κατέχειν hat, nur zwei in Frage kommen: 1) inne haben, 2) zurückhalten, hindern. Die erste gibt den Sinn, die Wahrheit festhalten, in, mit, bei der Sünde: aber 1) wird dann dieser ganze Zusatz müßig, insofern er das Vorige nicht steigert, sondern schwächt. Paulus sagt: Gott zürnt; worüber? über die Sünde der Menschen, und nun würde folgen: die bei ihrer Sünde die Wahrheit haben, was immer an sich etwas Gutes wäre, und an sich kein Gegenstand des Zornes werden könnte. Man könnte einwenden, Gott zürnt gerade, weil sie die Wahrheit haben, und doch sündigen, aber dagegen spricht nun, 2) daß Paulus ausdrücklich lehrt, ihr Verstand wurde verfinstert. Daher ist wohl nur die Erklärung: hindern, bei welcher gar keine Schwierigkeiten vorliegen, richtig. — τὴν ἀλήθειαν, verschieden erklärt. Ammon: evangelische Wahrheit, gehindert in ihrer Ausbreitung durch Heiden und Juden. Tholuck: das unmittelbare innere religiös-sittliche Bewußtseyn. Aber es findet sich doch nur der allgemeine Ausdruck: die Wahrheit, und muß er wohl nur nach dem Zusammenhange schärfer bestimmt werden. Nun sehen wir, 1) sie ist der Gegensatz von Sünde, 2) Gott hat sie geoffenbart, 3) der Abfall führte zur Sünde, und daher werden wir es wohl fassen müssen, als: die religiöse Wahrheit überhaupt, d. h. Inbegriff aller religiös-sittlichen Erkenntnisse über und der Vorschriften von Gott, die ewige Wahrheit. Aehnlich Rückert: sittliche Wahrheit als göttliche Offenbarung. — ἐν ἀδικίᾳ: durch Unrecht, d. h. indem es gleichsam collectivisch steht, durch ihre Sünden.

V. 19. folgt der Grund, warum Gottes Strafeifer mit Recht entbrannt sey; deswegen, setzt er hinzu, weil er selbst sich ihnen geoffenbaret hat *). — διότι, i. e. διὰ τοῦτο,

*) Ganz anders stellen freilich den Zusammenhang her Tholuck und Rückert. Tholuck: „in V. 19 und 20 wird, wie das διότι anzeigt, das ἀλήθεια aus V. 18. erläutert, V. 21, 22, 23 die Art des κατέχειν." Es ist dabei doch wohl nur die Bedeutung von διότι

ὅτι, propterea quod. — *τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ*, das, was von Gott erkennbar ist, Herm. ad Sophocl. Oed. R. 362. — *φανερόν ἐστιν*: offenbar, hell, deutlich ist. — *ἐν αὐτοῖς*, wird zwiefach genommen: 1) in ihnen, d. h. in ihrem Gemüthe, 2) unter, vor oder bei ihnen. Die erste Erklärung ist wegen der anscheinenden Tiefe von vielen angewandt. Indessen paßt der Ausdruck *φανερόν*, der auf eine äußerlich erscheinende Offenbarung, wie sie nachher geschildert wird, eine manifestatio per naturam hindeutet, am besten zu der Erklärung vor ihnen: so: deswegen weil das, was von Gott erkennbar ist, vor ihnen offenbar ist.

V. 20. enthält, den letzten Gedanken, daß Gott selbst sich geoffenbaret habe, begründend, die Art, wie er dieß gethan habe, und alsbald, auf das Frühere hinsehend, daß Gottes Zorn entbrannt sey, die Folgerung, daß die Menschen sich nicht entschuldigen dürfen. — Die Klammern, die sich noch in den meisten Ausgaben finden, sind zu tilgen. — Zuerst fragt sich, wie denn eigentlich grammatisch die Verbindung der Worte anzusehen sey, die etwas verschränkt ist. Die Worte sind wohl so zu ordnen: *τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ, ἥ τε ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης, καθορᾶται ἀπὸ κτίσεως κόσμου νοούμενα τοῖς ποιήμασι.* — *τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ*, das Subject des Satzes: ea enim ipsius essentiae, quae oculis assequi non possumus, das Unsichtbare von ihm, d. h. sein unsichtbares Wesen. — *ἥ τε ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης*, eine das Vorige erklärende Apposition, seine

gänzlich verkannt, und ein sehr großer Mangel, daß nun gar nicht nachgewiesen wird, inwiefern und in welcher Bedeutung *διότι* nun in Beziehung auf den ganzen Gedanken jenes leiste. Rückert: "der Zusammenhang des 19. V. findet also mit den Worten *τῶν κατεχόντων* Statt und ist caussal und explicativ". Auch ihm kann ich nicht beipflichten. Bezieht sich V. 19. nur auf die von Rückert genannten Worte, so entsteht der Sinn: die die Wahrheit durch Sünde hindern, weil Gott sie geoffenbart hat. — Kann das richtig seyn? Liegt denn darin, daß Gott sich geoffenbaret hat, ein Grund dafür, daß die Menschen die Wahrheit hindern? nein, aber wohl dafür, daß Gott zürnt. Das thut er (*διότι*) deswegen, weil er sich offenbaret hat und die Menschen ihn hätten erkennen können, — es aber nicht thaten.

ewige Macht und Göttlichkeit. — δύναμις, die Macht Gottes, insofern sie sich in seinen Werken offenbart, daher Allmacht, sehr passend gewählt zur genaueren Bestimmung des unerfaßbaren Wesens Gottes, insofern sie gerade durch die Naturbetrachtung vor allem zum Bewußtseyn kommt. — θειότης, so unterschieden von θεότης, daß dieses das Gottseyn bezeichnet, jenes das Göttlichseyn, wird hier, ganz wie auch im Classischen, so gebraucht, daß es auf das innere Wesen Gottes nach allen seinen Eigenschaften und seiner dadurch entstehenden Verschiedenheit von allem andern deutet. Es ist gleichsam das, wodurch Gott Gott ist, seine Göttlichkeit, und steht hier als Inbegriff aller seiner göttlichen Vollkommenheiten, ungefähr, wie כָּבוֹד und δόξα *). — καθορᾶται, im Classischen gewöhnlich von einer durch Anschauung gewonnenen Erkenntniß gebraucht, ist hier sehr bedeutsam und malend gesetzt. Das Wesen Gottes, sagt P., an sich unsichtbar, wird gleichwohl geschaut, d. h. ist so sehr (in den Werken der Natur) offenbaret, daß es gleichsam geschauet werden kann. — ἀπὸ κτισ. κόσμου. Man hat gestritten, ob ἀπό aus oder seit bedeute. In der ersten Bedeutung würde es die Art der Erkenntniß des göttlichen Wesens seyn, aber das folgt ja noch in τοῖς ποιήμ. — νοούμενα, und kann daher nur die Erklärung: seit Gründung der Welt, richtig seyn, wodurch nun zugleich ein neuer wichtiger Gedanke eintritt: schon seit Schaffung der Welt sey Gottes Wesen erkannt worden. — νοούμενα, die Angabe der Art und Weise, wie Gottes Wesen erkannt worden sey: considerata, intellectu capta, überdacht, eingesehen. — τοῖς ποιήμασι: durch, oder: vermittelst seiner Werke. — εἰς τὸ — ἀναπολογήτους: so daß sie ohne Entschuldigung sind. Hier ist nun eine alte Streitfrage, die eine Zeitlang besonders zwischen den reformirten und lutherischen Theologen Wichtigkeit hatte, ob εἰς τό etc. Zweck oder Folge bezeichne. Tholuck gibt nur die eine Ansicht und Stellen aus den Kirchenvätern, Rückert hält es für "unbestimmbar", aber

*) Es wird demnach sehr passend von Paulus gebraucht, und kann ich Rückert nicht beipflichten, "daß es eigentlich nicht von Gott gesagt werden könne, und daß Paulus es nur brauche in Ermangelung eines andern Wortes, weil es ihm nicht auf ängstliche Begriffsspaltung ankomme"

es dürfte sich doch wohl nach dem Zusammenhange entscheiden lassen. Soll nämlich V. 19, wie oben gezeigt wurde, den ganzen V. 18. ausgesprochnen Gedanken begründen, so paßt dazu nur die Auffassung der fraglichen Worte als eines Folgesatzes, wie es Reiche faßt, und sich aus einer Prüfung der beiden Erklärungen am ganzen Zusammenhange leicht ergibt. Zuerst die Fassung als Zweck. Gott zürnt, sagt P. V. 18, (mit Recht) weil (V. 19. 20.) er sich geoffenbaret hat, zu dem Zwecke, daß sie keine Entschuldigung haben. Aber 1) scheint doch die ganze Angabe des Zweckes nur ein müssiger Zusatz, da der Gedanke, weil er sich geoffenbaret hat, schon zur Rechtfertigung des Zornes Gottes vollkommen hinreicht, 2) mag in jenem Zwecke leicht ein gehässiger Gedanke gefunden werden, den Paulus ohne solche Noth, als er sie sich IX, 19-25. selbst macht, gewiß nicht ausgesprochen hat. 3) paßt nun die Fortführung in V. 21. nicht. Dort ist von einem Factum die Rede, angeknüpft durch *διότι*, und zwar soll es die Worte *εἰς τὸ — ἀναπολογήτους* begründen. Als Zweck gefaßt sind sie ein Gedanke Gottes, "damit sie ohne Entschuldigung wären," — wie paßt nun dazu, weil sie — gefehlt haben ꝛc.? Ganz anders wird alles, sobald *εἰς τό* — Folge ist. Nun sagt P., Gott zürnt, V. 18., (mit Recht) weil (19. 20.) er sich geoffenbaret, so daß sie keine Entschuldigung haben. Damit schließt er die Nachweisung, daß Gott mit Recht zürne, ganz ab, und dieses sein Urtheil wird denn passend durch das Folgende begründet.

V. 21. Erläuterung, inwiefern sie nicht zu entschuldigen sind: deswegen nicht, weil sie Gott erkannt hatten, aber nun, von solcher Erkenntniß sich lossagend, sich thörichtem Götzendienst hingaben. — *Διότι*, bezieht sich streng auf den in V. 20. zuletzt ausgesprochnen Gedanken, und zwar so, daß es nun das folgernde Urtheil des Apostels ganz streng beweisen soll *). — *γνόντες*, auch wiederum meist wunder-

*) Ganz verfehlt dürfte der Zusammenhang von Rückert seyn. Er sagt: "es ist die Frage, von was *διότι* den Grund enthalte. So nahe es nun liegt, den Gedanken, sie haben Gott seine gebührende Ehre nicht erwiesen, mit dem zuletzt vorhergehenden: sie haben keine Entschuldigung, zu verbinden, und so gewiß P. selbst eine Verbindung mit diesen hat bewirken wollen, so kann uns doch auch nicht

lich erklärt, gewöhnlich: quamquam cognoscere potuissent, und demnach ähnlich wieder Rückert: „in γνόντες kann das Tempus auffallen; wiefern man erwartet: sie kannten Gott, oder konnten ihn kennen; doch könnte vielleicht P. — annehmen, daß einmal eine Zeit gewesen, wo die Menschheit Gott wirklich erkannt habe ꝛc." Alles um so unbegreiflicher, als gar keine Schwierigkeit vorliegt. γνόντες bedeutet, was es immer bedeutet, erkannt habend; Paulus sieht damit ganz zweifellos darauf zurück, daß er eben gesagt, Gott habe sich in seinen Werken geoffenbart, und sagt daher im Zusammenhange so folgerichtig als klar: Gott hat sich in seinen ewigen Werken geoffenbart, sein ewiges Wesen ist seit Gründung der Welt erkannt (ἀπὸ κτίσεως κόσμου — καθορᾶται), deshalb haben die Menschen keine Entschuldigung, weil sie, obwohl sie ihn erkannt hatten, ihn nicht so ehrten. — οὐχ ὡς θεὸν ἐδόξασαν ἢ ηὐχαρίστησαν: nicht als Gott verehrten durch Lob und Dank. P. nennt zwei Arten der Verehrung Gottes und will durch ihre Zusammenstellung nur eine würdige Gottesverehrung bezeichnen: 1) Ruhm und Preis Gottes, nach der Erkenntniß seiner Vollkommenheiten, 2) Dank für seine Wohlthaten, von welchen der Apostel zwar

---

verborgen bleiben, daß bei dieser Verbindung uns der Faden der seit V. 19. fortlaufenden Darstellung, wie die Menschheit die Wahrheit durch Ungerechtigkeit aufgehalten habe, verloren gehen würde, wir werden daher genöthigt seyn, anzunehmen, der eigentliche Zusammenhang finde mit V. 19. Statt, und jene Worte εἰς τὸ — ἀναπολογήτους bilden bloß einen Zwischengedanken, durch welchen P. die in V. 20. τὰ γὰρ — θειότης etwas unterbrochene Gedankenreihe wieder aufnehme. Der wahre Gang ist dieser: die Menschheit hatte von Gott eine Offenbarung (V. 19); aber obwohl sie Gott kannte, hat sie ihn nicht gepriesen. Durch die Beziehung auf den Zwischensatz hat an die Stelle des adversat. "aber" ein "denn" treten müssen." — Aber es ist doch in Wahrheit eine gar wunderliche Annahme, „es liege zwar die Verbindung mit V. 20. nahe, P. selbst habe sie auch gewiß bewirken wollen, — gleichwohl finde der eigentliche Zusammenhang mit V. 19. Statt." Unverkennbar liegt der ganze Grund dieser Erklärung in der Ansicht, daß von V. 19. die Darstellung fortlaufe, wie die Menschheit die Wahrheit durch Ungerechtigkeit aufgehalten habe. Es ist aber schon oben gezeigt worden, daß V. 19. in einem ganz andern Zusammenhang mit V. 18. stehe, als Rückert annimmt, und fällt somit der Grund seiner Ansicht von selbst.

nichts erwähnt hat, die er sich aber mit dem Begriffe Gottes, als Urhebers alles Guten, nothwendig denkt. — ἐματαιώθησαν (von den LXX. für הָבַל und סָכַל in Niph. und Hiph. gebraucht): vani, i. e. stulti facti sunt, sie sind Thoren geworden, insofern sie nämlich sich dem Götzendienst ergaben, worauf der Apostel hinsieht. — ἐν τοῖς δ. — in ihren Gedanken. — καὶ ἐσκοτίσθη: und verfinstert wurde, gewöhnlicher bildlicher Ausdruck für Abnahme der Wahrheit und Eintritt des Irrthums. — καρδία, meist das Herz, als Sitz des Lebens oder der Leidenschaften, kann hier nach dem ganzen Zusammenhang nur das denkende Vermögen, Verstand, bezeichnen. Es kömmt zwar ächt classisch schon im Homer so vor, aber Paul. braucht es zunächst wohl für das Hebr. לֵב, de intellectu, I. Kön. 10, 24. Hiob 9, 4. 12, 3. 34, 10. Spr. 8, 5. etc. Das Ganze soll demnach nur eine Steigerung der Thorheit der Menschen seyn.

V. 22. 23. erläutern den V. 21. ausgesprochenen Gedanken, daß sie Gott nicht gebührend verehrten, sondern Thoren wurden, und zwar so, daß V. 22. den Gedanken ihrer Thorheit verstärkend wieder aufnimmt, V. 23. aber nun angibt, worin ihre Thorheit bestand, sie ergaben sich dem Götzendienste. — φάσκοντες — ἐμωράνθησαν: sich rühmend, weise zu seyn, haben sie sich als Thoren gezeigt, gewiß von P. nicht ohne Bitterkeit gesagt, indem er von seinem sittlich-gläubigen Standpunkte aus auch der bessern heidnischen Philosophie, die immer nur ein speculatives Wissen war, keinen großen Werth beilegen konnte, die in leere Sophisterei ausgeartete aber, wie sie ihm wohl häufig genug entgegentrat, verachten mußte. — ἀλλάσσω: verändern, hier vertauschen, wie es sich auch in der LXX. häufig findet: Gen. 41, 14. 2 Sam. 12, 20. Ps. 106, 21. — δόξαν: כָּבוֹד, Inbegriff der Herrlichkeit Gottes nach ihrer Erscheinung, Herrlichkeit überhaupt. — ἐν ὁμοιώματι εἰκόνος: mit der Aehnlichkeit eines Bildes, d. h. einem Ebenbilde, oder auch nur: einem Bilde. Beide Substantive umschreiben nur einen Begriff. — φθαρτοῦ, ein schöner Gegensatz zu ἀφθάρτου. — πετεινῶν. Nicht einmal bei den Menschen blieben sie stehen, sondern auch Thiere verehrten sie, Vögel, vierfüßige und kriechende Thiere. Ob der Apostel dabei an etwas Genaueres gedacht habe, und an was, läßt sich nicht entscheiden; möglich, daß

er nur die Thiere eintheilen wollte, alles, was fliegt, geht oder kriecht; möglich, daß er bestimmte Culte, z. B. des Ibis, Apis und Schlangenanbeter im Sinne hatte.

V. 24—32. folgt die Schilderung der Offenbarung der ὀργὴ θεοῦ am heidnischen κόσμος. Obwohl Gott sich ihnen geoffenbaret hätte, (und sie daher ihn erkannt hatten und dem gemäß leben leben und handeln konnten,) haben sie sich (V. 22—23.) von der Erkenntniß Gottes losgesagt, und sich dem Götzendienste ergeben. Darum (v. 24—32.) sind sie denn durch ein göttliches Strafgericht in das tiefste sittliche Elend gerathen und haben nur Elend und Verderben (ἄξιοι θανάτου εἰσίν) zu erwarten.

V. 24. Alles noch ganz allgemein gehalten. (Weil sie Thoren wurden und eitele Götzen anbeteten,) darum hat sie Gott auch in ihren Begierden in Unreinheit versinken lassen. — Διό (δι' ὅ), wie immer einen strengen Causalnexus angebend, illa quum ita essent, propterea. — καί, gewöhnlich in der Erklärung übergangen, ist von Rückert nach Vorgang Beza's wieder als bedeutsam dargestellt, aber wohl nicht genau genug. Sie erklären es dahin, daß es das Nachstehende, als natürliche, unvermeidliche Folge darstelle. Das ist wahr, begreift sich indessen doch wohl erst so. καί bedeutet zwar ganz einfach auch, d. h. es liegt darin eine Anknüpfung an, eine Beziehung auf Früheres. Nun ist aber der Gedankengang der: Gott gab seine Gesetze, (ihm stand nun, meint P., das Recht zu, je nachdem die Menschen darnach handelten, Belohnung oder Strafe zu verhängen,) die Menschen sündigten aber in Götzendienst, darum übergab sie Gott auch etc., als natürliche Folge des gegenseitigen Verhältnisses zwischen ihm und den Menschen. — παρέδωκεν — ἀκαθαρσίαν, anscheinend so leichte Worte, und dennoch so schwer der Verbindung, wie dem Gedanken nach. ἐπιθυμίαις-καρδιῶν: Begierden der Herzen, kann von sinnlichen Lüsten gesagt seyn, aber auch im Allgemeinen das Begehren des Herzens bezeichnen. — ἀκαθαρσία: Unreinigkeit, hier natürlich moralisch zu fassen, also: sittlicher Schmutz, wobei, nach dem, was folgt, so wie nach 26—27, der Apostel vorzugsweise an unnatürliche schändliche Wollust denkt. — Wie sind die Worte zu verbinden? Zwei Weisen sind möglich, entweder παρέδ. mit ἐν ταῖς ἐπι-

θυμ. oder mit εἰς ἀκαθαρσ. eng zusammen zu nehmen, und zwar ist bei letzterer wiederum eine verschiedene Erklärung des ἐν ταῖς ἐπιθ. möglich. παρέδ. mit ἐν τ. ἐπιθ. verbunden, so daß nach dem Hebr. ἐν für εἰς stände, gibt den Sinn: Gott habe die Menschen ihren Begierden überlassen, und εἰς ἀκαθαρσίαν ist dann eine Erläuterung dazu, welche ἐπιθυμίαις genauer bestimmt. Es wird dagegen mit Recht angeführt, daß nicht nur die unmittelbare Verbindung mit εἰς ἀκαθαρσίαν an sich in jeder Weise natürlicher und sprachgemäßer erscheint, sondern daß der Apostel in dem Folgenden παρέδωκεν stets mit εἰς verbindet (V. 26. 28.), so daß kaum wahrscheinlich ist, daß er bei einem so bestimmt ausgeprägten Sprachgebrauche so kurz vorher die hebraisirende Construction mit ἐν brauche. Darum scheint die Verbindung mit εἰς ἀκαθαρσίαν vorzüglicher. Die Frage wird nun, wie ἐν ταῖς ἐπιθ. zu erklären sey. Am meisten sind zwei Erklärungen zu beachten, die der meisten: ἐν stehe in der Bedeutung durch, und dann die von Wolf, es sey bei ἐν τ. ἐπιθ. zu ergänzen: ὄντας. Gegen die erste hat Rückert erinnert, daß wohl nicht leicht ἐν so rein instrumental vorkomme, und, wie mich dünkt, mit Recht, obwohl sich freilich zwischen der zweifellosen Bedeutung von ἐν zur Angabe des Mittels und dem Begriffe eines Instrumentes die Grenze oft gar schwer auffinden lassen mag. Gegen die Erklärung Wolf's, daß bei ἐν τ. ἐπιθ. zu ergänzen sey: ὄντας, von Rückert so erklärt, „der Zustand des sinnlichen Begehrens, der sich in jedem Menschen findet, war bereits in stärkerer Anregung, als die Menschen sich von Gott zu den Götzen kehrten. In diesem Zustande nun, wo es bei Gott stand, entweder sie heraus zu reißen, oder ihren Gelüsten preis zu geben, that Gott das letztere", dürfte wohl mit Recht erinnert werden, daß sie zu künstlich ist, und zu viel Zwischengedanken erfordert, obwohl möglich. — Allen Anforderungen einer Erklärung von ἐν, sobald nämlich παρέδ. mit εἰς verbunden werden muß, scheint die zu entsprechen, daß ἐν hier, ganz wie oben (ἐν τοῖς διαλογισμοῖς) die Art und Weise angebe, wie oder auf welche sie Gott der Unreinigkeit hingab, nämlich, (man mag ἐν τ. ἐπιθ. vom Begehrungsvermögen überhaupt oder als böse Begierden fassen,) er gab sie in ihren Begierden in Unreinheit hin, ließ sie nun auch in ihren Begierden in Unreinheit gerathen.

Dafür spricht, 1) daß ἐν V. 21 durchaus so gebraucht ist, 2) daß die Verbindung von παρέδ. mit εἰς nur so natürlicher wird, 3) daß der Sinn sowohl mit der ganzen Stelle, als insbesondere auch mit V. 26. πάθη ἀτιμίας und V. 28. ἀδόκιμον νοῦν gut zusammenstimmt. — Wir kommen zur letzten und größten Schwierigkeit unserer Stelle, der Erörterung des Gedankens selbst. Der Wortsinn gibt, Gott habe zur Strafe für den Abfall von ihm und die Hingabe an den Götzendienst, die Menschen sündhaften Lüsten und damit nur so größerer Sünde hingegeben. Daran hat man nun schon seit der frühesten Zeit Anstoß genommen, und auf sprachlichem wie philosophischem Wege helfen wollen. Gewöhnlich erklärte man παρέδωμεν permisit, aber das heißt es nun einmal nicht, sondern es liegt nach dem Gebrauche im Griechischen, wie im N. T., immer eine bestimmte Willensthätigkeit des Subjects, also nicht bloß eine Negation der Thätigkeit, sondern ein Mitdazuthun, daß etwas eine gewisse Bestimmung erhalte, darin. Eher dürfte sich auf philosophischem Wege helfen lassen: Paulus konnte sich das Ganze so denken: Gott hatte die Veranstaltung getroffen, daß in demselben Grade, in welchem die Menschen sich von ihm lossagten, das Gottesbewußtseyn verdunkelt wurde und die Begierden erwachten und sich des Menschen bemeisterten, und demnach recht wohl sagen, Gott habe sie in den (nach einem ewigen Naturgesetze in dem Menschen möglichen, aber erst durch Schuld der Menschen aufgeregten) Begierden in Unreinheit dahin gegeben. Ähnlich Tholuck und Usteri: Lehrbegr. ed. 4. p. 20. Aber immer wird man sich des Gefühls nicht erwehren können, daß, während nach jener Ansicht das Versinken der Menschen in neue Sünde sich als etwas nach einem ewigen Naturgesetze von selbst Erfolgendes darstellt, der Ausdruck παρέδωκεν vielmehr auf einen bestimmten Zeitmoment, einen Willensact Gottes hindeute, und so jene Erklärung, welche die Thätigkeit Gottes ausschließt, doch nicht der Paulinische Gedanke scheine. Eine andere Erklärung hat nun Rückert gegeben: „παρέδ. lehrt, daß der Apostel eine wirkliche Hingabe glaube: die Menschheit will Gott nicht erkennen, um sich von ihm leiten zu lassen, da nimmt er seinen heiligen Geist von ihnen, und läßt sie (nicht patitur, sondern facit) die Folgen tragen." Diese Erklärung hebt im Grunde alle Moralität

auf, weil sie 1) nur durch die Voraussetzung einen Halt bekömmt, daß die Tugend des Menschen schlechthin nur dann möglich sey, wenn Gott selbst ihnen seinen Geist verleiht, und 2) als Meinung des Apostels die Gottes unwürdige Thatsache hinstellt, *daß er Sünde mit Sünde strafe*. *Reiche* erklärt: „der Apostel stelle sich auf den Standpunkt der Juden, und bediene sich, *mit mehr oder weniger Bewußtseyn des Irrigen*, der allgemeinen Ansicht der Juden von dem Ursprunge der eigenthümlich-heidnischen Lasterhaftigkeit, es sey aber diese Darstellung der sittlichen Versunkenheit der Heiden, als eines göttlichen Strafgerichtes, von des Apostels christlichem Lehrbegriffe auszuscheiden." — So viel Wahres hiermit gewiß ausgesprochen ist, so bedenklich scheint es doch, irgendwie zuzugeben, *daß der Apostel jemals mit Bewußtseyn des Irrigen gesprochen*. Ich urtheile darum über das Ganze so: Paulus hatte die Nothwendigkeit des christlichen Heils dadurch begründet, wie es unverkennbar sey, daß Gott zürne (und daß demnach allen Sündern, wofür er nachher die ganze Menschheit erklärt, endloses Verderben drohe). Alles das nun, daß Gott zürne, und zwar mit Recht, und wie sein Zorn sich offenbare, weiset er nun durch eine historische Darlegung der bisherigen gegenseitigen Verhältnisse zwischen Gott und den Menschen nach. Gott offenbarte sich, die Menschen erkannten ihn, — ergaben sich aber dennoch dem Götzendienste. *Darum*, will nun der Apostel sagen, *ist denn auch Gottes Strafgericht über sie gekommen, durch welches sie in das tiefste Verderben gerathen sind*. Der Gedanke also, auf den es dem Apostel eigentlich ankömmt, ist nur der, *daß das Elend der heidnischen Welt ein Strafgericht Gottes für den Abfall von seiner Wahrheit und die Hingabe an den Götzendienst sey*. Die Art aber, wie der Apostel dieß weiter ausführt und entwickelt, ist ihm theils durch die historischen Verhältnisse, die er eben so wohl zum Beweise seines Satzes brauchen, als andererseits auch wieder erklären will, selbst, theils auch durch die eigenthümlich jüdische Ansicht davon gegeben. Den historischen Verhältnissen nach ist für den religiösen Standpunkt des Apostels das Elend der heidnischen Welt ein sittliches, so kann Paulus nicht anders, — er muß das Straf-

gericht zu einer sittlichen Verschlimmerung ausschlagen lassen, — wie er andererseits dadurch die historische Thatsache des sittlichen Elendes erklärt, — und zwar gemäß der allgemeinen Ansicht der Juden über den Ursprung der heidnischen Lasterhaftigkeit, daß sie eine Folge und Strafe des Götzendienstes sey. — So kömmt der Apostel, indem er aus den bisherigen Zuständen der Menschheit die Nothwendigkeit des Christlichen Heiles darthun will, ganz natürlich dahin, den Gedanken: *Gott habe die Menschen für ihren Abfall von ihm gestraft* und umgekehrt, *das Elend der Heiden sey selbst verschuldet*, so auszusprechen wie er wirklich thut, aber es war ihm so gewiß nur um jenen allgemeinen Gedanken zu thun, als er sich der nothwendigen Folgerungen aus der Art des Ausdruckes gar nicht bewußt, *und soweit, wie der Himmel von der Erde, davon entfernt war*, behaupten zu wollen, daß Gott *Sünden mit Sünden* strafe. Er würde ja auch, von der Unsittlichkeit der Vorstellung selbst abgesehen, nur durchaus in dem größten Widerspruche mit sich selbst seyn, da, wie *Reiche* mit Recht geltend macht, seine *Grundansicht* die ist, daß die Sünden der einzelnen Menschen vom Mißbrauch ihrer Freiheit herrühren, da er sie für den Sündenanfang, wie das Fortschreiten verantwortlich macht, Röm. 2, 6. 3, 5. 7, 14., da die Sünde Grund und Maaß der Strafe, nicht selbst Strafe ist, da der heilige und gerechte Gott mit Unseligkeit nicht mit Immoralität straft, da endlich Strafen Gottes einen heiligenden Zweck haben, 1 Cor. 3, 13. 11, 31. Röm. 8, 9 ff. Sonach ist der Gedanke des Apostels von der jüdischen und zeitlichen Form zu trennen, in der er auftritt, und nur das als christliche Wahrheit anzunehmen, *daß*, nachdem Gott sich der Menschheit offenbart hatte, *ihr Abfall von ihm in das tiefste Elend führte, so gewiß als dieses selbst verschuldet war*. *τοῦ ἀτιμάζεσθαι — ἑαυτοῖς*, gibt die Erläuterung von *ἀκαθαρσίαν*: so daß geschändet wurden. Hier ist nun eine lang behandelte Frage die, ob *ἀτιμάζεσθαι* Pass. oder Med. sey. *Koppe* und *Böhme* nehmen es als Pass., *Tholuck* entschieden als Med., *Rückert* meint, es komme darauf an, ob man *αὑτῶν* oder *αὐτῶν* schreibe, daß aber *ἀτιμάζ.* als Med. sich sprachlich wohl nicht nachweisen lasse. Diesem letztern beitretend scheint mir noch das gegen die Annahme des Med. zu sprechen,

daß offenbar ein doppeltes Object entstände, das in der Reflexivbedeutung des Med. liegende Pron. und dann σώματα, was schwerlich als ein Acc. der nähern Bestimmung zu rechtfertigen seyn möchte. Bei der Erklärung als Pass. dagegen, wie es gebraucht ist Sir. 8, 4., ist alles regelmäßig. Ohne Grund ist sonst die auch von Rückert gemachte Bemerkung, daß bei der Fassung als Pass. nicht αὐτῶν stehen dürfe. Es ist nothwendig, um anzudeuten, daß die Körper dem handelnden Subjecte gehören; ebenso ist es mit ἑαυτοῖς, was wieder nicht, wie Rückert will, durch ἐν ἀλλήλοις, sondern, wie es einmal dasteht, durch sie selbst zu erklären ist.

V. 25. kömmt der Apostel abermals auf den Abfall der Menschen von Gott und ihre Hingabe an eiteln Götzendienst zurück, um die Größe ihrer Schuld und die Gerechtigkeit des göttlichen Strafgerichtes recht in's Licht zu stellen, und bricht nach Darlegung ihrer Schuld in eine Lobpreisung des wahren lebendigen Gottes aus, durch diese Genugthuung für sein eignes Gefühl den Gegensatz zwischen der Verehrung des Götzen und des wahren Gottes nur so stärker bezeichnend. — οἵτινες: als welche, richtig erklärt, daß die Form relativ, der Sinn des Ganzen aber caussal sey. — ἀλήθειαν τ. θεοῦ, sehr verschieden erklärt. Die meisten nehmen es als einen Hebraismus, für wahrer Gott, nach welcher Fassung dann ψεῦδος Götze bedeutet, so Luth., Carpzov, Semler, Heumann, Böhme, Rosenmüller, Koppe, Flatt, und auch Rückert. Gleichwohl scheint diese Erklärung unrichtig. Daß ἀλήθειαν θεοῦ griechisch nun einmal nicht einerlei ist mit wahrer Gott bedarf keines Beweises. Es bleibt nur das Hebr. übrig. Aber im Hebr. ist es ja nun so, daß, wo ein Substant. ein anderes adjectivisch bestimmt, das bestimmende das zweite ist, und das eigentliche Subject-Substantiv, d. h. das, welches bestimmt wird, voransteht: Ewald, Gr. d. Hebr. Spr. L. 1828. p. 242. §. 504. Gesen. Syntax des nomen: §. 7. wogegen man nicht etwa solche Verbindungen, wie 2 Mos. 13, 3. בְּחֹזֶק יָד anführen darf, was nicht etwa starke Hand, sondern die Stärke der Hand bedeutet. Demnach müßte die fragliche Erklärung, die nur gerathen ist, ganz verbannt werden. Ebenso dürften auch die Erklärungen Tholuck's „wahre Beschaffenheit Gottes"

und die von Usteri, Lehrbegr. ed. 4. „das dem Menschen natürliche, noch nicht verunreinigte und verkehrte Bewußtseyn Gottes" nicht zu billigen seyn. Gegen Tholuck ist Sprache und Sinn, Usteri's Erklärung beruht auf einer philosophisch-theologischen Ansicht von dem ursprünglichen Zustande der Menschen, die dem Paulus fremd ist. Paulus weiß nichts von dem sogenannten ursprünglichen, gleichsam angebornen, Gottesbewußtseyn, seine Grundansicht ist die allen menschlichen Verhältnissen weit angemessenere, daß die Menschen anfänglich nur die Fähigkeit hatten, Gott zu erkennen, daß Gott sich nun offenbarte, daß sie ihn erkannten, aber durch verkehrte Willensrichtung auf Irrthum und Sünde geriethen. Eher dürfte noch zu billigen seyn die Ansicht von Cramer und Schmidt, die wahre Erkenntniß von Gott, θεοῦ objective, doch würde auch das anders ausgedrückt seyn, so wie Wolf's Meinung, die von Gott mitgetheilte Wahrheit, die meines Erachtens der Wahrheit am nächsten kömmt. Nämlich Paulus sagt freilich nur allgemein: die Wahrheit Gottes, der Zusammenhang aber hätte wohl lange schon entscheiden sollen, was er meint. Insofern kein Ausdruck willkührlich für einen andern steht, ist und bleibt ἡ ἀλήθεια τοῦ θεοῦ, die Wahrheit, die entweder sich auf Gott bezieht, objective, oder von ihm stammt, subjective. Sehen wir nun zuerst, welchen Inhalt sie habe, so ist von wahrer Gottesverehrung und Götzendienst die Rede, und die Wahrheit Gottes, nach deren Vertauschung mit der Lüge dann die Menschen in Götzendienst verfallen, kann wohl nichts anders seyn, als: der Inbegriff aller religiös-sittlichen Erkenntniß, sowohl von Gott, als auch den daraus erwachsenden Pflichten für's Leben, und diese Wahrheit nennt der Apostel τὴν ἀλήθειαν τοῦ θεοῦ, insofern sie von Gott stammt, wie es auch Reiche faßt als: wahre Gotteserkenntniß. — ἐν τῷ ψεύδει, der Gegensatz: irrige Ansicht von Gott und den Pflichten des Lebens. — καὶ ἐσεβάσθ., schöne kräftige Diction: und da anbeteten und dieneten. — κτίσει: dem Geschöpfe; unverkennbar ist hier der Anklang mit κτίσαντα, also eine Paronomasie. — παρά, vielfach gedeutet und noch in der Erklärung unentschieden. Von allen bisher gegebenen Erklärun-

gen, als 1) außer, d. h. zugleich mit dem Schöpfer, 2) wider, oder wie Koppe wollte, contra, cum detrimento alterius, 3) nach dem Begriffe des Danebenweggehens, daher Uebergehens, anstatt, 4) nach dem Begriffe der Vergleichung, mehr als, können nur die drei letzten in Frage kommen. Die Bedeutung wider, zuwider, ist gar nicht so gering zu achten, wie es Rückert thut, sie muß nur anders gestellt werden, als es Koppe gethan. Nicht „zum Nachtheil des Schöpfers" kann παρά bedeuten, sondern zuwider dem Schöpfer, d. h. seinem Willen entgegen, und das Ganze wäre zu verbinden mit ἐλάτρευσαν. So geht es sprachlich, weil es nur durchaus dem gewöhnlichen Gebrauche von παρά entspricht, V. 26., und gibt auch einen Sinn. Aber gleichwohl kann man sich nicht verbergen, daß der Sinn zu kunstvoll und doch matt wird, und daß man fast gezwungen ist, bei παρά schon nach der Nebeneinanderstellung von κτίσει und κτίσαντα eine Vergleichung zu erwarten. Bei den nun noch übrigen Bedeutungen: anstatt, und der vergleichenden: mehr als, tritt nun der sonderbare Fall ein, daß die eine dem Zusammenhang vollkommen entspricht, aber sprachlich nicht wohl zu rechtfertigen ist, die andere sich sprachlich rechtfertigen läßt, aber im Zusammenhange Schwierigkeiten findet. Könnten wir παρά durch anstatt übersetzen, so paßte alles, aber mit Recht hat Rückert erinnert, daß sich παρά so sonst nicht gebraucht findet. Der Begriff neben gibt in dem Verhältniß gedacht, neben etwas vorbei (s. Passow), im Gebrauche nur die Bedeutung wider, und vom Hebräisch. läßt sich für jene Bedeutung auch nichts entnehmen. Dagegen ist nun die Bedeutung eines Vorzugs, die in der ursprünglichen einer Vergleichung mit gesetzt wird, wohl ganz ausgemacht (s. Passow: ed. 1826. p. 354. Viger. ed. Herm. p. 649.); aber nun entsteht die Schwierigkeit, daß Paulus eben gesagt hat, sie vertauschen die Wahrheit mit der Lüge, und sich selbst widerspräche, hätten sie die Götzen nur mehr, als Gott verehrt. Rückert hat damit helfen wollen, daß ja erst vom Entstehen des Götzendienstes die Rede sey, daß sie da den Naturkräften mehr zugetraut hätten, als Gott, und erst allmählich aufgehört hätten, diesen zu verehren. Es könnte so seyn, aber es ist durchaus unwahrscheinlich, daß Paulus so unterschieden hat zwischen der Entstehung und der Vollendung des Götzendienstes.

In seinen Worten liegt es zunächst nicht. Ich glaube, daß sich beide Bedeutungen, um die es sich handelt, in einer dritten vereinigen lassen, nämlich daß παρά in der Bedeutung des Vorzugs beim Vergleiche, wie es in seiner Geltung ausgemacht ist, durch den Zusammenhang dahin bestimmt werde, daß es so viel bedeute als anstatt, und daß so allen Anforderungen ein Genüge geschehe. Fassen wir nämlich παρά nicht eben in der Bedeutung mehr als, sondern in der seinem Grundbegriffe mehr entsprechenden vor, prae, so könnte das Ganze recht wohl präcis gesagt seyn für: welche dem Geschöpfe dieneten und ihm damit einen Vorzug gaben vor dem Schöpfer, so daß nun die in παρά liegende Vergleichung mit dem Begriffe des Vorzugs sich nicht mehr bezieht auf die Verehrung, mehr als, sondern bloß auf das Verhältniß von κτίσει und κτίσαντα unter einander, womit nun die Stellung, die es hat, ganz und gar zusammenträfe. Daß aber παρά auch sonst so präcis zum Ausdruck eines längern Gedankens steht, s. Viger. 649. Anmerk. 33. Es wäre demnach zu übersetzen: welche verehrten und dienten dem Geschöpfe vor dem Schöpfer, das hieße ebensoviel, als anstatt des Schöpfers.

V. 26—27. Der Apostel hatte V. 25. die Angabe der Schuld der Menschen in ihrer Hingabe an den Götzendienst wiederholt; daran knüpft er nun abermals die daraus entstandene sittliche Verirrung, als eines göttlichen Strafgerichtes, und geht alsbald dieses begründend zur Schilderung jener Verirrungen über. — πάθη ἀτιμίας: Leidenschaften der Unehre, schändliche Lüste, indem nach hebräischer Verbindung das zweite Substantiv das erste adjectivisch bestimmt. Der Apostel erklärt sie dann gleich selbst im Folgenden, als die traurige Verirrung beider Geschlechter in unatürlicher Wollust, die unter Griechen und Römern damals im Schwange war. Gleichzeitige Schriftsteller können sie nicht gräßlich genug schildern: s. darüber Petron., Sueton, Martial., Juvenal. und Athenäus. — θήλειαι — ἄῤῥενες, gewählt anstatt γυναῖκες und ἄνδρες, um die Geschlechter als solche zu bezeichnen. — μετήλλαξαν, in ursprünglicher Bedeutung: veränderten. — χρῆσιν: usum venereum. — ἐκκαίεσθαι: entbrennen, vom sinnlichen Triebe. — ἀσχημοσύνην, Schmach, hier schändliche

Wollust. — *ἀντιμισθίαν* Gegenlohn, d. h. verdienter Lohn. — *πλάνη*. Gemeint ist die Abgötterei. — *ἐν ἑαυτοῖς ἀπολαμβάνοντες*: sie empfingen den Lohn an sich selbst. Die Ausleger sind darüber getheilt, was der Apostel eigentlich als Lohn darstelle, ob die Wollüste selbst, oder erst die daraus hervorgehenden Folgen. Paulus hat wohl beides gar nicht getrennt gedacht, wie es in Wirklichkeit auch nicht getrennt ist; vom sittlich religiösen Standpunkte sind die Lüste an sich ein großes Elend, machen sich aber dem Menschen hauptsächlich durch ihre Folgen als Strafgericht kund.

V. 28—31. Der Apostel nimmt zuerst abermals den Gedanken des göttlichen Strafgerichtes auf, und, sagt er, wie sie Gott nicht würdigten, ihn zu erkennen, so gab er sie einer unwürdigen Sinnesweise hin, daß sie jegliches Laster übten, und knüpft dann V. 30—31. eine Schilderung der Laster an, die alle aus jener Quelle geflossen seyen, um darzuthun, daß außer der unnatürlichen Wollust, die er als das Schlimmste zuerst nannte, auf jenen Abfall von Gott auch alle übrigen Laster gefolgt seyen. — *καί*, anknüpfend. — *καθώς*, eigentlich comparativ, hier aber, insofern eine Gleichheit zwischen der Handlungsweise Gottes als Folge, mit der Handlungsweise der Menschen als Ursache nachgewiesen wird, auch zugleich caussal. — *ἐδοκίμασαν*: 1) prüfen, 2) das Geprüfte billigen, es für würdig erklären, mit einem Infin. würdigen, für würdig halten. — *ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει*, mehr als *ἐπιγιγνώσκειν*, — in der Erkenntniß festhalten. — *ἀδόκιμον*, entspricht dem *ἐδοκίμασαν*, abermals ein Anklang, oder eine Paronomasie. — *νοῦν*: die ganze Sinnesweise. — *τὰ μὴ καθήκοντα*: was sich nicht ziemt, — bei den Stoikern terminus technicus für unsittliche Handlungen. — Mit *πεπληρωμένους* beginnt die Schilderung der Laster, in Adjectivform, auf *αὐτούς* bezogen. — *πάσῃ ἀδικίᾳ*. Der Apostel stellt noch einmal einen allgemeinen Begriff voran: mit jeglichem Unrecht oder Sünde. — *πορνείᾳ*, kritisch verdächtig, doch fehlt ein entscheidendes Moment. — *πονηρίᾳ*: ein bösartiges Gemüth, Tücke. — *πλεονεξίᾳ*: Habsucht. — *κακίᾳ*: Schlechtigkeit, jegliche schlechte Gesinnung. — *φθόνου* — *φόνου*, abermals eine Paronomasie. — *κακοηθείας*, maligna indoles, eine schlechte

Sinnesart, die sich besonders in Tücke äußert. — ψιθυριστάς: Zischler, d. h. Ohrenbläser, heimliche Verläumder, susurrones. — καταλάλους: öffentliche Verläumder. — θεοστυγεῖς, streitig in seiner Accentuation, wie Bedeutung. Einstimmige Lesart der Mss. ist θεοστυγεῖς. Dieß scheint sowohl nach alten Grammatikern, als nach Analogie ähnlicher Adjectiva, active und passive Bedeutung zu haben, s. Winer Gr. ed. 3. p. 50. Nun haben aber die alten Grammatiker einen Unterschied machen wollen bei diesen Adjectiven (Suidas: θεομισής ὑπὸ θεοῦ μισούμενος· θεομίσης δὲ ὁ μισῶν τὸν θεόν); als oxytona hätten sie passive, als paroxytona active Bedeutung. Darnach haben frühere Ausleger θεοστύγεις schreiben, neuere aber (Tholuck) darauf sogar die active Bedeutung gründen wollen. Fritzsche dagegen hat nicht nur mit gewohnter Schärfe und umsichtiger Sprachkenntniß dargethan, daß in jedem Falle nur θεοστυγεῖς zu lesen sey, sondern nun auch verneint, daß θεοστυγεῖς überhaupt active Bedeutung haben könne (quae opinio non usu certo nititur aut luce antiquitatis, sed fallaci tantum similitudine verbi θεομισής et similium), und sich unbedingt für die passive Fassung entschieden, die in den Zusammenhang eben so gut passe, als die active, insofern nach der Vorstellung der alten Welt ein den Göttern verhaßter Mensch den höchsten Grad von Nichtswürdigkeit bezeichne. Aber, wie man denn auch accentuiren mag, die Analogie von θεομισής und der ähnlichen Adjectiva (über welche Fritzsche selbst sagt: θεομισής igitur profecto activam vim habet apud Aristophanem. — Grammatici isti quum vidissent, haec adjectiva tum active, tum passive dici), wie die Angabe der ältern Grammatiker dürfte doch wohl das Fehlen ausgemachter anderer Beispiele aufwiegen, das vielleicht zufällig ist. Der Zusammenhang aber, da von lauter Vergehungen der Menschen die Rede ist, und feindselige Gesinnung gegen die Gottheiten wirklich unter den Lastern der Heiden aufgeführt wird *),

*) S. darüber Reiche: Comment. S. 170: "der Heide, welcher sich die Götter menschenähnlich, neidisch, boshaft dachte, konnte leicht in den Fall kommen, gegen die Götter zu ergrimmen, und θεοσεχθρία (Aristoph. Vesp. 416.) war ein eigenthümlich heidnisches Laster, welches hier höchst passend erwähnt wurde: Lucret. 5, 196. Liv. 3, 20. Arist. Rhetor. 2, 17. etc."

scheint auch mir für die active Bedeutung zu seyn, und so möchte ich es mit den meisten Auslegern, als Theod., Decum., Suidas, Beza, Grotius, Turret., Wolf, Heumann, Schmidt, Cramer, Böhme, Tholuck, Bretschneid. Wahl, Reiche, als gotthassend verstehen. — ἐφευρετὰς κακῶν. Recht gut van Eß: Erfinder von Bubenstücken. — ἀσυνέτους: thöricht in religiöser Hinsicht, gewissenlos. — ἀσυνθέτους: bundbrüchig, treulos; Paronomasie.

V. 32. Der Apostel schließt das Gemählde des sittlichen Elendes der heidnischen Welt mit der Angabe, wie die gesunkene Menschheit selbst über ihr Elend urtheile: sie kennen das Strafgericht Gottes, und dennoch thun sie die Sünden nicht nur selbst, sondern freuen sich noch über andere, ein Gedanke, der wie er die höchste Spitze sittlicher Verworfenheit bezeichnet, zugleich nochmals die Gerechtigkeit des göttlichen Strafgerichtes in's Licht stellt. — δικαίωμα: Rechtsspruch, hier, insofern er verdammend lautet: göttliches Strafurtheil. Die Grundvorstellung ist auch hier, daß Gott ein heiliger Gesetzgeber und Richter sey, und je für die Handlungsweise der Menschen Bestimmungen über Lohn oder Strafe getroffen habe. Die Erklärung Usteri's p. 20. „von Gott aufgestelltes Naturgesetz", ist eine philosophische Deutung, an welche Paulus nicht gedacht hat. Er denkt sich Gott als einen Richter, der seine Gesetze gab, und nun sein Urtheil spricht. — ἐπιγνόντες, oft erklärt: quamvis cognoscere potuissent, gegen den Sinn des Apostels. Er lehrte oben, die Menschen haben Gott erkannt, und steigert seine Schilderung ihrer Verderbtheit noch dadurch, daß er wiederholt darauf aufmerksam macht. Warum aber nun die Menschen, obwohl sie Gott kannten, sich dennoch von ihm wandten, darüber sagt der Apostel nichts, ebenso nicht, warum sie Gottes Strafurtheil so wenig achteten. Er stellt nur, einen historischen Gang behauptend, als Thatsache hin: die Menschen fielen von Gott ab, und sündigten, und verdienen darum Strafe. — θανάτου, bildlicher orientalischer Ausdruck für: tiefstes, leibliches und geistiges Elend in Zeit und Ewigkeit. — συνευδοκοῦσι. Das Verb. bedeutet 1) zugleich mit genehmigen, 2) sich zugleich mit andern über etwas freuen. Letzteres hier.

III. Nothwendigkeit des Christlichen Heiles für die Juden. Sie haben ebensogut gesündigt, als die Heiden, und daher den Zorn Gottes auf sich geladen, der ihnen nun auf gleiche Weise, wie den Heiden, Strafe und Verderben droht. Cap. II — III, 21.

Nachdem der Apostel dargethan, inwiefern Gottes Zorn sich an den Heiden offenbare, weil sie gesündigt, und damit, daß für diese ein neuer Weg zur Gerechtigkeit vor Gott, nämlich durch den Glauben, nothwendig sey, wendet er sich zu den Juden. Seine Absicht ist, darzuthun, daß auch sie nur in dem Christenthume ihr Heil finden könnten, und er thut dieß so, daß er zeigt, daß sie eben so gut vor Gott gesündigt haben, als die Heiden, und (was nicht sowohl ausgesprochen wird, als sich vielmehr aus der Darstellung des Ganzen als der Grundgedanke des Apostels ergibt) daher eben so strafbar sind und die Gerechtigkeit vor Gott aus dem Glauben eben so nöthig haben, als jene. Nun ist aber wohl zu merken, der Apostel kam in seiner Predigt des Evangeliums an die Juden in eine eigene Verlegenheit. Er wollte und mußte ihnen das Christenthum als eine göttliche Heilsanstalt predigen. Nun sahen aber die Juden ihre bisherige Religion nicht nur auch als eine Stiftung Gottes an, sondern sie glaubten auch dadurch besonders von Gott ausgezeichnet zu seyn, und besondere Vorrechte vor den Heiden zu haben, und die neue Lehre mußte ihnen von diesem Standpunkte aus gar wenig zusagen, da sie nicht nur den Mosaismus, den sie als eine göttliche Anstalt ansahen, aufhob, sondern auch nun den Juden die Auszeichnung vor allen andern Völkern nahm, und dafür durchaus nur gleiche Rechte an der neuen Heilsanstalt mit allen andern zugestand. Dadurch nun ist die ganz eigene Art begründet, mit welcher Paulus seine Predigt des Evangeliums für die Juden vorträgt. Ganz schonend macht er von dem Verhältniß der Heiden gegen Gott den Uebergang auf die Juden so, daß er von der Verdammungswürdigkeit der Heiden ausgehend behauptet, niemand könne darum über andere richten, weil alle in gleicher Verdammniß wären, und so schon die Juden, ohne sie zu nennen, in die allgemeine Verdammniß einschließt, bis er

endlich gerade heraussagt, daß vor Gott kein Ansehen der Person gelte, und Sünde, mit oder ohne Gesetz, immer gleich strafbar sey. Im weitern Verfolg seines Beweises, daß die Juden eben so wie die Heiden strafbar wären, ist er dann genöthigt, auf Einwürfe, die ihm von dem jüdisch-particularistischen Standpunkte aus gemacht werden könnten, Rücksicht zu nehmen, und er thut es ausführlich, doch so, daß er den eigentlichen Faden wieder aufnimmt, und mit der Darstellung schließt, daß demnach die ganze Welt sich vor Gott schuldig erkennen müsse, 3, 19, insofern auch das Gesetz der Juden keine Gerechtigkeit vor Gott erwirkt habe, 3, 20.

Theile.

1) Cap. II, 1-11. Darum verdamme doch niemand, denn es handelt (sündiget) jeder so, aber jeder, der so handelt, wird gestraft, auch die Juden. 2) V. 12-13. Denn Gott richtet die Menschen, je nachdem sie ihrer Erkenntniß gemäß seine Gebote erfüllen, so daß auch die Juden verdammt werden werden, weil die Gerechtigkeit vor Gott nicht durch den Besitz des Gesetzes, sondern durch dessen Erfüllung bedingt ist. 3) V. 14-16. Wenn also die Heiden das Gesetz erfüllen, so werden sie gerecht, und sie haben wirklich in sich ein ähnliches Gesetz, wie die Juden an ihrem νόμος. 4) V. 17-29. Wenn dagegen die Juden das Gesetz nicht erfüllen, so entehren sie Gott (d. h. werden sie straffällig) und haben keinen Vorzug vor den Heiden bei Gott. 5) Cap. III, 1-8. Beantwortung eines Einwurfs vom jüdisch-particularistischen Standpunkte aus. 6) Cap. III, 9-21. Wiederaufnahme des Satzes, daß vor Gott die Juden keinen Vorzug haben, weil sie eben so gut, wie die Heiden, insgesammt Sünder sind, Beweis dafür aus dem A.T. und Schluß des Abschnittes mit der wichtigen Behauptung, daß demnach die ganze Welt vor Gott schuldig sey.

1) Cap. II, 1 — 11. Darum verdamme doch niemand (einen Andern) denn es handelt (sündiget) jeder so, aber jeder, der so handelt, wird gestraft, auch die Juden.

V. 1. Der Apostel leitet aus dem Hauptgedanken des ganzen vorigen Abschnittes, des Zornes Gottes über die Sünde der Menschen, den er V. 18. ausgesprochen, V. 19 — 31. erläutert, und V. 32. noch einmal ausdrücklich damit resumirt hatte, daß das Verdammungsurtheil Gottes dahin laute, ὅτι οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες ἄξιοι θανάτου εἰσίν, die Folgerung ab, daß niemand verdammen dürfe, weil jeder so handele,

und bahnt sich so den Weg, auch die Juden in die Strafbarkeit mit einzuschließen, die er meint, aber nicht nennt. — Διό, schwierig in seiner Beziehung, entweder so erklärt, es bilde nur den Uebergang, oder man müsse Zwischengedanken annehmen (so Tholuck, s. dagegen Fritzsche, Sendschr. S. 62.), oder ganz streng auf die Worte ὅτι ꝛc. Cap. I, 32. bezogen (Fritzsche, Rückert), wird wohl am besten auf den Hauptgedanken des ganzen vorigen Abschn. gedeutet, wie oben erörtert. — ἄνθρωπε πᾶς, früher wunderlich erklärt, z. B. Paulus denke an die röm. Obrigkeiten, oder an Philosophen ꝛc., wird von den neuern Auslegern mit Recht fast einstimmig so genommen, daß Paulus schon an die Juden allein denkt, sie aber noch nicht nennt, sondern sich schonend allgemein ausdrückt. — ὁ κρίνων: beurtheilen, richten, mit dem Nebenbegriff des Verdammens, ganz wie auch wir das Wort brauchen. — Ἐν ᾧ erklärt: 1) dadurch, daß, eo, quod; 2) worin, d. h. in demselben, worin; 3) während, eodem tempore, quo. Ein entscheidendes Moment ist nicht da; mir scheint die Erklärung von der Zeit vorzüglicher.

V. 2. Berufung auf die allgemeine Ueberzeugung, daß aber nun, wer so handele, von Gott gerichtet, d. h. gestraft werde. — κρίμα: Rechtsspruch, Urtheil, mit dem Nebenbegriffe der Verdammung. — κατὰ ἀλήθειαν, verschieden erklärt: 1) der Wahrheit gemäß, s. v. a. ἀληθινόν, nun gleichsam Adj. zu κρίμα, und ἐστί rein copulativ; es geht sprachlich durchaus, an, aber das Ganze wird nun ein Urtheil über das Gericht Gottes, daß es gerecht sey, was nicht zum Zusammenhang paßt, insofern dem Apostel alles darauf ankömmt, daß Gott wirklich strafe. 2) gerecht, Adverb., dann wird ἐστί nicht Copula, sondern Prädicat, daß das Gericht Gottes ἐπὶ τοὺς — πράσσ. Statt findet, und zwar nach Wahrheit, d. h. in Gerechtigkeit, wobei ἀλήθεια als justitia durch Spr. 29, 14. unterstützt wird. So nach Vorgang anderer wieder Rückert. Es kann so genommen werden grammatisch, wie nach dem Zusammenhange, nur dürfte mit Recht erinnert werden, daß der ganze Ausdruck κατὰ ἀλήθειαν nun nicht mehr wesentlich ist für den Hauptgedanken, sondern vielmehr eine Nebenbestimmung gibt. Darum scheint mir die dritte Auffassung besser, κατὰ ἀλήθ. für ἀληθῶς, wie es Raphelius und Koppe nehmen. Daß der

Profangebrauch diese Fassung erlaube, beweisen die von Raphelius citirten Stellen aus Polybius; den Gebrauch im N. T. aber hält Rückert nach Wolf für dem Hellenistischen fremd. Aber was soll dem hellenist. Gebrauche fremd seyn? Die Bedeutung Wahrheit doch wohl nicht, vielmehr ist die der Gerechtigkeit nur eine aus dem Hebr. entlehnte. Die Präpos. κατά behält aber auch, und damit die ganze Verbindung ihr Recht, und es ist gar nicht abzusehen, warum es nicht ebenso gut bedeuten könne: in Wahrheit, re vera, als: in Gerechtigkeit, zumal ἀλήθεια in jenem Sinne häufig im N. T. in der Redensart ἐπ' ἀληθείας erscheint, Luc. 4, 25. 22, 59. Apg. 4, 27. 10, 34. So gefaßt wird das Ganze nur eine Verstärkung von ἐστί, und damit des Hauptgedankens, daß das Gericht Gottes (in Wahrheit) Statt finde, und entspricht vollkommen der Schreibart Pauli, s. zu ἐν δυνάμει, I, 1 u. 4.

V. 3. Weitere Erläuterung davon, daß jeglicher, der so handele, sich selbst das Urtheil spreche. Es ist, sagte (V. 2.) der Apostel, ausgemacht, daß Gott solche verdammt, und fragt nun, um jenen Gedanken in seinem wahren Gewichte zu zeigen, das wolle doch wohl Niemand hoffen, dem Gerichte Gottes zu entgehen? Es liegt also durchaus eine Weiterführung des Gedankens vor (V. 2. es ist ausgemacht, daß Gottes Gericht ist, rc., V. 3. meinst Du aber, daß Du dem Gerichte Gottes entgehen könnest?), und wohl ganz falsch ist die sonst gewöhnliche, von Rückert wieder aufgenommene Meinung, daß der Satz besser mit ἤ beginne, wodurch mit einer gänzlichen Verkennung des innern Verhältnisses der Sätze angenommen wird, daß Paulus zwei Fälle coordinire. Ganz mißverstanden ist dieser Vers wohl auch bei Tholuck: „V. 3. Der Nerv des ersten Theils dieses Capitels, Erkenntniß ohne entsprechende Gesinnung nützt nichts." Es ist im ganzen von ihm gemachten Abschnitte kein ähnlicher Gedanke zu finden, am wenigsten aber in V. 3.

V. 4. setzt der Apostel coordinirend einen andern Fall, in welchem man seiner Behauptung (V. 2.), daß Gottes Gericht die treffe, die solches thun, vielleicht kein Gewicht beimessen möchte: ob es vielleicht eine Verachtung seiner Güte sey? Die ganze Wendung ist so kurz, als unendlich bedeutungsvoll. Nachdem er zuerst V. 3. darauf hingewiesen, daß dem

Gerichte keiner entgehe, schwebt ihm vor, daß Jemand entgegnen könne: o! mit dem Gerichte hat es noch so schnell nichts zu sagen, und statt der genaueren Erwiederung: trotzt nicht, wenn Gott nicht gleich straft, es ist nur Güte und Langmuth, wenn ihr das nicht einseht, so verkennt ihr nicht allein, ihr verachtet seine Güte, spricht er so kurz und kräftig: oder verachtest Du ꝛc.? — πλούτου — χρηστ.: Reichthum der Güte, d. h. überschwengliche Güte, eine sehr schöne blühende Ausdrucksweise. — ἀγνοῶν — ἄγει; ein eben so tiefer als schöner Gedanke. Du bedenkst nicht, meint Paulus, daß Gott mit seinem Gerichte nur aus Langmuth zögert, und daß er Dir damit nur Zeit zur Bekehrung lassen will.

V. 5. gibt der Apostel, den Gedanken fortführend, nun den Gegensatz zu jener Handlungsweise Gottes, nämlich die der Menschen an, aber so, daß er zugleich auf die Folgen davon hinweiset, das Ganze wieder in sehr gedrängter Redeweise. Er hatte nämlich den vorigen Satz damit geschlossen, daß der Mensch so ganz verkenne, wie Gottes Güte ihn zur Buße führen wolle. Im Gegensatz dazu fährt er nun fort, Du aber (bist halsstarrig und unverbesserlichen Herzens und) nach deiner Halsstarrigkeit und deinem unbußfertigen Herzen sammelst Du u. s. w. Die eigentlichen Gegensätze liegen im Griechischen natürlich in τὸ χρηστόν und κατὰ σκληρότ. καὶ ἀμετ. καρδ., wie auch die Wortstellung zeigt; im Deutschen läßt es sich aber schwer so wiedergeben. Die Ansicht Rückert's, „daß der Apostel in der Frage fortfahren wolle u. s. w., daß durch eingeschobene Gründe die Fragform verdunkelt sey", scheint doch ganz unstatthaft. — θησαυρίζεις: Zorn aufhäufen, bildlicher Ausdruck für: täglich sündigen, so immer aufs neue den Zorn Gottes reizen und Strafe verdienen, die nun immer mehr anwächst, und bis zum Gerichte gleichsam angehäuft wird. Richtig Rückert: „eine aus der Vorstellung eines allgemeinen Gerichts- und Vergeltungstages nothwendig fließende Redensart." — ἐν nicht etwa: auf, für εἰς, sondern in seiner gewöhnlichen Bedeutung, am Tage des Zornes. Paulus denkt an die Erscheinung des Zornes am Gerichtstage. — ὀργῆς: Gottes Unwille über die Sünde der Menschen, Strafeifer, nach der alt hebräischen Vorstellung von Gott, als einem Gesetzgeber und Richter. — ἡμέρα

ὀργῆς: יוֹם יְהֹוָה bei den Propheten (s. insbesondere Joel), der große Gerichtstag. — ἀποκαλύψεως καὶ δικαιοκρισίας in der Erklärung schwerer gemacht als sie sind. Zuerst ist die Lesart streitig; es fragt sich, ob das καί, das viele codd. zwischen den Substantiven ἀποκ. und δικαιοκρ. geben, ächt sey. Griesbach hat es weggelassen, und neuerdings auch Lachmann, und wohl mit Recht. — Es findet sich nur in D, und da nur ex em., so daß die Auctorität dagegen überwiegend ist. So kömmt weiter in Frage, was nun ἀποκαλύψεως δικαιοκρισίας, bedeute. Paulus denkt, nach Vorstellung des A. T. an das große Gericht, das Gott dereinst (ob bei der παρουσία Christi oder wann sonst, bleibt hier unentschieden) über die ganze Welt halten wird, und alle Worte mahlen das Gericht selbst nur genauer aus, jedes seiner eigenthümlichen Bedeutung gemäß. Es ist ein Tag ὀργῆς, weil die Menschen gesündigt haben, und ἀποκαλύψεως δικαιοκρισίας, an dem sich offenbart, daß Gott gerecht richtet, d. h. die Frommen belohnt, die Bösen bestraft.

V. 6. Erläuterung, worin die δικαιοκρ. θ. sich zeigen werde, — er wird jedem geben, was er nach seinem sittlichen Verhalten verdient. Daß τὰ ἔργα hier das Verhalten in sittlicher Hinsicht bezeichne, bedarf keiner weitern Erörterung. Die Schwierigkeit, die man hier gefunden hat, wie Paulus, der sonst alles von dem Glauben ableite, hier die ἔργα so hoch stellen könne, daß er V. 7. sogar das ewige Leben davon abhängen läßt, löset sich nun gewiß genügend aus obiger Darstellung der Lehre des Apostels vom Glauben. Sittlich gute Werke und der Glaube sind bei ihm gar nicht getrennt, geschweige ein Gegensatz; die Quelle bleibt der Glaube, aber, wo er in einem Gemüthe aufgegangen, da fließen auch nothwendig gute Werke hervor, — und so nennt der Apostel hier als Maaßstab der Würdigkeit vor Gott nur die Frucht des Glaubens.

V. 7 — 8. gibt der Apostel noch eine weitere Erläuterung der Vergeltung Gottes nach den Werken der Menschen, die, da die Werke selbst doppelter Natur seyn können, gute und böse, nun auch eine zwiefache ist.

V. 7. Die eine Seite der Vergeltung: den Guten Belohnung. Hier sind nun wieder große Schwierigkeiten gefun-

den, und die mannichfaltigsten Erklärungen nach den wunderlichsten Verbindungen versucht worden, während für den unbefangnen Leser kaum eine Schwierigkeit da ist. Insofern man immer die Erklärung von der Verbindung abhängig gemacht hat, ist zuerst diese zu erörtern. Die gewöhnliche ist, daß τοῖς μέν näher bezeichnet werde durch ζητοῦσι δόξαν κ. τ. κ. ἀφθ. und καθ' ὑπομ. ἔ. ἀγ. die Art und Weise bezeichne, wie das ζητεῖν geschehe, also so: τοῖς μὲν ἀποδ. ζ. αἰων. ζητοῦσι δόξ. κ. τ. κ. ἀφθ. καθ' ὑπ. ἔ. ἀ. Diese Verbindung ist, wie sie die leichteste und die natürlichste ist, auch gewiß die allein richtige, und mit Recht von den meisten Auslegern gebilligt. Es läßt sich sprachlich gar nichts gegen sie einwenden, ebensowenig nach dem Sinne, der vielmehr ganz zum Zusammenhange paßt. Die Aufgabe wird daher nur die, die andern Erklärungen, wo möglich, mit solchen Gründen zurückzuweisen, daß sie nicht wieder vorgebracht werden, und so, wenn überhaupt möglich, eine Uebereinstimmung in der Erklärung zu gewinnen, als wohin die Wissenschaft strebt. Eine zweite Verbindung ist nun die, τοῖς — ἀγαθοῦ zusammen zu nehmen, als Bezeichnung der Frommen, δόξαν κ. τ. κ. ἀφθ. als abhängig von ἀποδώσει, und ζητοῦσι mit ζ. αἰων. zu verbinden. Rückert hat dagegen bemerkt, es sey — ein unerträgliches Hyperbaton, ꝛc. — ein Grund, der, wenn auch richtig, doch nur subjectiv ist und nichts entscheidet. Ein entscheidender Grund liegt wohl 1) in der Sprache selbst. κατά drückt immer nur eine Gemäßheit aus, und kann darum mit dem Artikel nie einen vollendeten Zustand, also auch an sich keine vollständige Schilderung einer Denk- oder Handlungsweise geben, sondern eben in dem Begriffe der Gemäßheit liegt das Bedürfniß einer Ergänzung, worin das Gemäßseyn sich kund gebe, d. h. die Worte: τοῖς καθ' ὑπομ. können gar keinen selbstständigen Begriff geben, sondern es ist durchaus immer etwas zu ergänzen, wie auch nun immer geschieht; s. insbesondere Cap. VIII., wo sich κατὰ πνεῦμα und κατὰ σάρκα so oft wiederholt, aber immer durch περιπατοῦσι, 8, 4. oder ζῆν, 8, 12. näher bestimmt wird, und wo ein solches Verbum fehlte, müßte der Zusammenhang nothwendig darauf führen. Einen vollendeten Zustand geben dagegen recht wohl ἐν an, oder auch ἐξ, V. 8., insofern dabei gleichsam eine abgeschlossene

Masse gedacht wird, die alle in der ἐρίϑεια einbegriffen sind, und ἐξ nur einen Theil aus jener Masse, aber ebendarum auch etwas Selbstständiges bezeichnet, und es darum vollkommen genügt, das Verbum Substantivum zu suppliren. 2) erscheint die ζωὴ αἰώνιος immer als belohnende Gabe, nicht als ein Streben der Christen. — Eine dritte Verbindung ist nun die, τοῖς — ἀγαϑοῦ, wieder als einen Begriff zusammen zu fassen, dann aber ζητοῦσι zu verbinden mit δοξ. κ. τ. κ. ἀφϑ., wie Knapp und Griesbach, aber es gilt gegen sie, was gegen die zweite. Der Einfall Bezá's, ἔργον ἀγαϑοῦ mit δόξαν zu verbinden, bedarf aber gar keiner Widerlegung. — Wir kommen zur Erklärung der Worte. τοῖς μέν — ἀγαϑ.: den Frommen; dazu ein erläuternder Zwischensatz, ζητοῦσι δοξ. κ. τ. κ. ἀφϑ. Hier ist nun wieder einem Irrthum entgegen zu kämpfen, der, von den frühesten Zeiten an durch die Exegese durchgehend, von Tholuck wohl erhalten ist, dem nämlich, daß mehrere Worte nur einen Begriff umschrieben, eine Art ἓν διὰ δυοῖν, so daß man, wie z. B. Ambros., ἀφϑαρσία als Prädicat zu τιμήν nimmt, oder, wie Tholuck, alles zusammenwerfend, δοξ. κ. τ. κ. ἀφϑ. erklärt als: eine herrliche und glorreiche Unsterblichkeit, der nun gar ein Hendiatria nach dem Hebr. darin findet. Auch im Hebr. wird hoffentlich solche Erklärung, die zuweilen freilich bequem ist, verschwinden und jedem Worte sein Recht widerfahren. Auch an unserer Stelle behält jedes Wort seine eigenthümliche Bedeutung. δόξα: Herrlichkeit, bezeichnet, wie bei Paulus und Johannes fast immer, den Inbegriff alles des Heiles, das den Christen als solchen dereinst von Gott gegeben werden soll, die Theilnahme an seiner Herrlichkeit (8, 18.). — τιμή: Ehre, insofern ihre Vorzüge anerkannt werden. — ἀφϑαρσία: Unvergänglichkeit, d. h. etwas, was nicht vergeht, abstr. pro concreto, unvergängliche Güter. Alles zusammen mahlt daher nur den Begriff: „höhere und bessere Güter" aus, und insofern sind die Abstracta bei den beiden letzten Substantiven gleichbedeutend mit den Concretis. An Unsterblichkeit aber mit Tholuck zu denken ist wohl ganz unstatthaft. — ζωὴν αἰώνιον: Inbegriff alles leiblichen und geistigen Glückes in Zeit und Ewigkeit.

V. 8. Die andere Seite der Vergeltung: den Bösen

Strafe. Zuerst ist die veränderte Construction zu bemerken. Anstatt der noch von ἀποδώσει abhängigen Accusativconstruction ist der Nominativ gewählt, wozu ἔσται zu ergänzen. Es kann absichtlich geschehen seyn, insofern Paulus im Moment des Aussprechens vielleicht fühlte, wie hart es sey: θεὸς ὀργὴν καὶ θυμὸν ἀποδώσει, es kann zufällig so gekommen seyn, es kömmt so wenig etwas darauf an, als es sich entscheiden läßt. — ἐξ ἐριθείας, streitig in seiner Erklärung von der frühesten Zeit bis jetzt. Abzuleiten von ἔριθος (wie auch Bretschneider, Fritzsche, Rückert thun), kann es griechisch nur entweder Arbeit um Lohn, oder Partheisucht bedeuten. Nun scheint aber eine allgemeinere Bedeutung mehr zu passen, als jene specielle, insbesondere würde Widersetzlichkeit gegen Gott sich gut in den Zusammenhang fügen. Ähnlich haben es denn auch von jeher die Ausleger genommen, aber die Sprache ist nun einmal dagegen *). Man hat zwar durch Vergleichung des Gebrauchs von ἐρίζειν in der LXX für מרה, Gen. 16, 35. 1 Sam. 12, 14. 15., helfen wollen, aber von ἐρίζειν ist kein Uebergang auf ἐρίθεια. Rückert hat nun vorgeschlagen, aus dem Begriff der Partheisucht, der im Griechischen vorliegt, den eines selbstsüchtigen Strebens heraus zu nehmen, so daß Paulus nun hauptsächlich auf den egoistischen Particularismus der Juden hinsehe, aber immer scheint der Gedanke nach dem Zusammenhang zu speciell, und der Ausdruck zu gekünstelt, insofern man sich erst an zu viele Beziehungen erinnern muß. Mir ist darum das Wahrscheinliche, daß zwar allerdings der Begriff der Selbstsucht der ursprüngliche und der Hauptbegriff sey, daß man aber diesen Ausdruck, wie es das Leben mit sich bringt und auch wir thun, in des Apostels Zeit brauchte, um allgemein das Unsittliche damit zu bezeichnen, also: Partheisucht, Selbstsucht, für: Bosheit, gottloses Wesen überhaupt, wie es denn auch Jac. 3, 14. 16. am besten paßt. Belege dazu, daß eine Untugend, zumal eine so große, die als Quelle aller übrigen angesehen werden kann, im Gebrauche eine allgemeinere Bedeutung erhält, finden sich in allen Sprachen. — ἀπειθοῦσι, s. z. I, 18. 25. — ἀδικίᾳ, s. I, 29.: Inbegriff jeglichen Unrechts. — θυμός,

*) S. darüber die Erörterung bei Rückert.

der ὀργή entsprechend: Unwille über die Verletzung der göttlichen Gebote.

V. 9 — 10. resumirt der Apostel V. 7 u. 8, der Wichtigkeit des Gedankens wegen: ja den Bösen Strafe, den Guten Belohnung! — θλῖψις καὶ στενοχωρία, nach 2 Cor. 4, 8.: ἐν παντὶ θλιβόμενοι, ἀλλ' οὐ στενοχωρούμενοι, so unterschieden, daß θλῖψις vom äußern Elende, στενοχωρ. aber von der Art und Weise, wie der Mensch sich dadurch berührt fühlt, gesagt wird, also von der innern Angst. — ἐπὶ πᾶσαν ψυχήν: כָּל־נֶפֶשׁ, d. h. alle Menschen, Lev. 17, 12. — πρῶτον, s. zu I, 16. — V. 10. τιμή: Achtung vor Gott und Menschen, Ehre. — εἰρήνη: שָׁלוֹם, Heil; der Gedanke des Ganzen: Heil und Glück in reichstem Maaße.

V. 11. spricht der Apostel, das eben Gesagte begründend, den Gedanken aus, auf den es ihm eigentlich ankam, daß vor Gott kein Ansehen der Person gelte, der nun, wie er aus allem Bisherigen folgt, so auch die bisherige Erörterung von V. 1 — 11. abschließt, und mit Recht der Grundgedanke des ganzen Abschnittes genannt wird. Das Ganze so: niemand darf richten, V. 1, — weil jeder sündigt, — allen aber, die so handeln, droht gleiches Verderben, V. 2 — 10, denn bei Gott (V. 11.) ist kein Ansehen der Person. — προσωποληψία, ein Hebraismus, נָשָׂא פְנֵי פ׳ (s. Rosenmüll. Mal. 2, 9.), capere, h. e. excipere, admittere faciem alicujus, sich jemandes Person gefallen lassen, daher: auf eine Person Rücksicht nehmen. Luth. sehr gut: kein Ansehn der Person.

2) V. 12 — 13. Denn Gott richtet die Menschen, je nachdem sie ihrer Erkenntniß gemäß seine Gebote erfüllen, so daß auch die Juden verdammt werden, weil die Gerechtigkeit vor Gott nicht durch den Besitz des Gesetzes, sondern durch seine Erfüllung bedingt ist.

V. 12. Der Apostel erläutert den V. 11. ausgesprochnen Gedanken, daß bei Gott kein Ansehen der Person sey, d. h. nach seinem Sinn, daß die Juden in dem Urtheil Gottes über ihren sittlichen Zustand keine Vorzüge vor den Heiden hätten, dadurch, daß jeder nach der Erkenntniß, die er von Gott habe, gerichtet werde, die Heiden nach der ihrigen, die Juden nach der ihnen mitgetheilten Offenbarung des göttlichen

Willens. — Ὅσοι γάρ: denn so viele als, d. h. alle welche. — ἀνόμως ἥμαρτον, nach dem Gegensatze von ἐν νόμῳ s. v. a. χωρὶς νόμου, außer dem Gesetz, d. h. nicht unter dem Gesetz stehend, als Heiden. — ἀνόμως καὶ ἀπολοῦνται: gehen ohne das Gesetz zu Grunde, d. h. indem ἀπολ. sowohl durch den ganzen Zusammenhang, als insbesondere durch den Gegensatz κριθήσονται als ein Untergehen durch Urtheilsspruch näher bestimmt wird, werden ohne Gesetz verdammt, genauer: ohne daß ihre Strafbarkeit nach dem mosaischen Gesetze bestimmt wird. — ἐν νόμῳ, kurze Redeweise; ἐν drückt, wie gewöhnlich, den Zustand aus, im Gesetz seyend, als Juden. Νόμος das mosaische Gesetz, hier: das ganze Judenthum. — διὰ νόμου: vermittelst des Gesetzes, d. h. nach dem Gesetze. — κριθήσονται, vom Urtheilsspruche über die Juden, der nun umgekehrt wieder durch ἀπολοῦνται und zwar dahin bestimmt wird, daß es ein Verdammungsurtheil ist, wofür auch noch gleich die Nachweisung (V. 13.) spricht, daß eben nicht alle Juden als solche gerecht seyen.

V. 13. Begründung der vorigen Behauptung, daß auch die Juden von Gott verdammt würden durch den Satz: nicht der Besitz des Gesetzes mache gerecht, sondern die Befolgung. — ἀκροαταί, umschreibt nach der Art, wie die Juden im Gesetz unterrichtet wurden, und so gewissermaaßen am meisten des Besitzes sich bewußt wurden, den Besitz selbst. Es wurde den Juden das Gesetz am Sabbath vorgelesen. — δίκαιοι, nicht etwa also nur von Gerechtigkeit aus dem Glauben gebraucht, sondern, wie der Begriff I, 17. dargelegt ist, von Gerechtigkeit vor Gott überhaupt, in dem dort erörterten Sinne, wovon nun die δικαιοσύνη ἐκ πίστεως eine Species ist, die aber nach Paulus allein das Genus überhaupt zur Wirklichkeit bringen kann.

3) V. 14 — 16. Wenn also die Heiden das Gesetz erfüllen, so werden sie gerecht, und sie haben wirklich in sich eben so gut ein sie leitendes Gesetz, wie die Juden an ihrem νόμος.

V. 14. Genauere Begründung des V. 13. zwar nur indirect, aber immer scharf genug ausgesprochenen Gedankens, daß auch die Heiden das Gesetz erfüllen und, insofern alles darauf ankomme, dadurch denn auch vor Gott gerecht werden könnten.

Es hatte nämlich der Apostel V. 13. jenen den Juden nach ihrem Standpunkte nothwendig anstößigen Satz aufgestellt, was vor Gott gerecht mache, das sey gar nicht der Besitz des Gesetzes, sondern dessen Erfüllung. Darin lag nothwendig eine Ausdehnung der Möglichkeit der Erlangung der Gerechtigkeit vor Gott auf die Heiden, eben weil es ein Allgemeinsatz ist, der einen ganz andern Maßstab als die Abstammung des Judenthums liefert und eben dadurch die Heiden einschließt. Nun hätte man ihm entgegnen können: das kann aber doch nur von den Juden gelten, und insofern werden immer nur die Juden gerecht. Deshalb setzt der Apostel hinzu: (nicht die Hörer des Gesetzes werden gerecht, sondern die Thäter, und damit auch die Heiden,) denn so oft die Heiden nur die Vorschriften des Gesetzes erfüllen, so haben sie auch ein Gesetz, womit er denn zugleich erwiesen hat, daß sie, indem sie es ja erfüllen, gerecht werden. Es hat nun diese ganze Wendung des Apostels, sowohl in ihrem Zusammenhange mit V. 13., als zur ganzen Darstellung den Auslegern von jeher die größten Schwierigkeiten gemacht, und sind darüber die verschiedensten Ansichten vorgetragen worden. Koppe und Flatt meinen: mit V. 14 — 16. solle die erste, mit V. 16 ꝛc. dann die zweite Hälfte von V. 12. bewiesen werden, und stellen (um mich Rückert's Relation zu bedienen) die Gedankenreihe so: „gibt es unter den Heiden welche, die das Gesetz erfüllen, so ist dieß ein Beweis, daß sie etwas dem Gesetze Ähnliches haben müssen, und haben sie dieß nur, so werden sie auch für die Uebertretung dereinst mit Recht gestraft." Wie sehr dieß, wobei V. 13. gar nicht in Betrachtung kömmt, von der Wahrheit fern sey, mag sich aus der obigen Erörterung dee Zusammenhangs von selbst ergeben. Rückert, der nichts entscheiden will, urtheilt so: „gehört die ganze Stelle wesentlich zum Ganzen, so möchte man für die Ansicht der Genannten entscheiden; gehört sie aber nicht wesentlich dazu, so fällt der Grund weg, sich ihnen zuzuwenden, und dann tritt die einfachste Verbindung in ihre ersten Rechte wieder ein. Der letztere Fall scheint mir hier Statt zu finden. Mit V. 10. scheint die die erste Gedankenreihe geschlossen, der zum Beweis hinzufügte V. 11. aber das Weitere bis V. 16. erst hervorgebracht zu haben, was daher eine Art von Digression ist." Aber es ist schon oben

gezeigt, daß V. 11. ganz streng zu den vorigen Versen gehöre, und dann ist auch nicht wohl klar, inwiefern V. 17. eine Rückkehr zu V. 1 — 10. bilde, so wie man auch kaum einen Zweck jener Digression absieht, der sonst, wo Paulus eine macht (z. B. Cap. III, 1 — 9.), klar vorliegt. Doch dürfte der ganze Fehler der bisherigen Erklärung darin liegen, daß man sich nicht genug klar geworden ist über den Gang, den Paulus in seiner Argumentation in dem ganzen Abschnitte von II, 1 — III, 21. nimmt, der ein Ganzes ausmacht. Ausgemacht will Paulus darthun, daß die Juden eben so gut Sünder und darum strafbar seyen, als die Heiden. Nun sagt er das aber nach seinem feinen und vorsichtigen Gefühle nicht geradezu, sondern er macht einen ganz allgemein scheinenden Eingang: richte doch Niemand; wer es thut, spricht sich selbst das Urtheil, weil jeder dem Gerichteten ähnlich ist, V. 1. 2., aber solche trifft ganz sicher die Strafe von Gott, V. 2 — 8, und kömmt V. 9 — 10. durch die Wendung: sie mögen nun Juden oder Heiden seyn, und V. 11, denn bei Gott ist kein Ansehen der Person, seiner Sache schon näher. Aber immer sagt er noch nicht geradezu, daß die Juden ebenso gut Sünder und strafbar wären, als die Heiden, sondern immer ganz streng im Zusammenhang weitergehend fährt er fort: jeder wird nach seiner Erkenntniß gerichtet, und die Juden nach ihrem Gesetze (gerichtet, läßt ihn seine Vorsicht sagen, d. h.) verdammt. Das war es, was er eigentlich sagen wollte, was er aber, eben weil es den wunden Fleck traf, beweisen muß. Aber wie beweis't er nun? Wiederum nicht geradezu, sondern so, daß er den wichtigen Satz aufstellt: es komme nur auf das Vollbringen des Gesetzes an, und nun immer fortgehend an diesem Maßstabe den sittlichen Werth der Heiden und Juden mißt, dazu natürlich zwei Gegensätze bildet 1) V. 14 — 16. wenn also die Heiden das Gesetz erfüllen, so sind sie so gut, wie die Juden, gerecht, die eine Seite der Argumentation; 2) V. 17. ff.: wenn die Juden dagegen das Gesetz nicht erfüllen, so sind sie ja strafbar, so gut wie die Heiden), und so, mit steter Abwägung der sittlichen Würdigkeit der Heiden und Juden, darlegend, daß die Juden als solche, wenn sie sündigten, keinen Vorzug hätten, nach einer wirklichen Digression (III, 1 — 8.), auf einmal III, 9. dann den Satz

ausspricht, daß sie ebenso gut Sünder seyen als die Heiden. Also keine Digression ist an unserer Stelle, sondern Fortführung, und zwar ganz streng in den Zusammenhang passend. Kehren wir nun zur Erklärung des Einzelnen in V. 14. zurück. — ἔθνη. Hier ist von jeher die Frage, ob Paulus die Heiden im Ganzen, oder im Einzelnen meine. Insofern Paulus die Heiden und Juden sich als Massen entgegensetzt, ist wohl nur die Erklärung richtig, daß die Gesammtheit der Heiden gemeint ist. Der Einwurf aber, daß dann τὰ ἔθνη stehen müßte, ist nichtig, denn es kann griechisch das Substantiv., sobald ein Adj. mit dem Artikel folgt, recht gut selbst des Artikels entbehren. Matthiae, §. 274. S. 559. — νόμον, nur vom mosaischen Gesetz zu verstehen. — φύσει, streitig, wohin zu beziehen, ob zu ἔχοντα oder zu ποιῇ. Die Ausleger haben es fast immer mit ποιῇ verbunden, Rückert aber, dem auch hier Usteri sich unbedingt anschließt, wieder mit ἔχοντα. Anerkannt ist, daß der Sinn, der entsteht, sobald φύσει mit ποιῇ verbunden wird, passender sey, und selbst von Rückert zugegeben. Nur der Sprachgebrauch des N. T., meint nun Rückert, spreche entschieden für die Beziehung zu νόμον ἔχοντα, insofern es nie einen angebornen Trieb des Menschen, weder den sinnlichen, noch den sittlichen bezeichne, folglich auch nicht vermöge des innern Triebes ihrer sittlichen Natur, wie es die Ausleger wollten, sondern vielmehr nach dem Gebrauche: was dem Menschen äußerlich angeboren ist. Aber sowohl die früheren Ausleger, als auch Rückert, dürften nicht genau genug verfahren seyn. Was heißt φύσις? Natur, d. h. insoweit ein solch einfacher Begriff sich bestimmen läßt, das Wesen des Universums, oder eines Individuums, wie es, gleichsam ohne eine andere Zuthat, aus den Händen des Schöpfers hervorgegangen ist, also, wo es als abstractum steht, so viel als: ursprüngliche Beschaffenheit. Folglich ist ja auch das wieder ein allgemeiner Begriff, der je nach dem Zusammenhange modificirt wird, und an sich freilich nicht, wie die Ausleger wollten, den sittlichen Trieb, aber auch nicht, wie Rückert will, was dem Menschen äußerlich angeboren ist, bezeichnet, sondern vielmehr den ganzen Zustand des Menschen, wie er geboren ist, umfaßt. Demnach brauchen wir es nur ganz einfach so zu nehmen: von Natur, d. h. in dem Zustande, wie sie

von Natur sind, um alles klar, gemäß der Sprache wie dem Zusammenhange zu finden. Der Apostel setzt dann nur den natürlichen Zustand (der nach dem ganzen Zusammenhange nur moralisch verstanden werden kann) der Heiden dem der Juden, die auf Gottes Geheiß das Gesetz erfüllen, entgegen. — *τὰ τοῦ νόμου*: was das Gesetz will, seine Vorschriften, s. v. a. das Gesetz selbst, und zwar in seinem ganzen Umfange. — *ἑαυτοῖς εἰσι νόμος*: so haben sie so gut, als die Juden in ihrem Mosaismus, ein Gesetz in sich, dem sie folgen können. Der Apostel denkt nach dem Folgenden offenbar an das in jedem Menschen liegende Vernunftgesetz, dessen Aussprüche das Gewissen ausmachen. — Nun entsteht die Frage, wie der Gedanke: „so oft als, oder, dann, wann die Heiden das Gesetz erfüllen", womit nach griechischem Sprachidiom zweifellos *) gesagt

*) Alle Schwierigkeit fiele freilich hinweg, sobald wir irgendwie berechtigt wären, anzunehmen, daß Paulus nur rein hypothetisch den Fall setzen wolle, ohne Hinsicht, ob er wirklich als eintretend zu denken sey, oder nicht. Aber abgesehen davon, daß 1) es nun ein gar wunderlicher Gedanke würde; „angenommen einmal, daß die Heiden das Gesetz erfülleten", was gar keine Bedeutung hat, sobald sie es nicht wirklich erfüllen, daß 2) der bestimmt ausgesprochene Nachsatz: *ἑαυτοῖς εἰσι νόμος* anders gestellt seyn müßte, und, wie er ausgesprochen ist, auf den als wirklich gedachten Fall deutet — sie sind sich dann das Gesetz, — und 3) Paulus gleich nachweiset, daß sie ja wirklich das Gesetz in sich tragen, was nur für die wirkliche Erfüllung Sinn und Bedeutung hat, so ist auch die wirkliche Bedeutung von *ὅταν* c. conj. durchaus dagegen. *Ὅταν* c. conj. drückt aus: in dem Falle, wann etwas geschieht, nicht: in dem Falle, daß etwas geschieht (es würde sonst die Möglichkeit des Geschehens überhaupt in Frage gestellt, — das ist aber schon entschieden, und nur das Eintreten des bestimmten Falles soll nach dem Begriffe des Conj. noch als bedingt erscheinen), so daß für den Redenden nicht nur die darauf begründete Folge, die dann auch immer bestimmt ausgesprochen wird, entschiedene Wahrscheinlichkeit hat, sondern auch der Fall selbst als nicht allein möglich, sondern als wirklich eintretend gedacht ist. Darum steht *ὅταν* c. conj. nicht nur, wenn eine Handlung als gewiß eintretend geschildert werden soll, z. B. Thuc. IV, 60., sondern so oft, gerade um eine öfter wiederkehrende Handlung (also eine wirkliche) zu bezeichnen, Plat. Gorg. S. 455. B. Mt. 15, 2. Joh. 8, 44. I. Cor 3, 4. u. sonst. Matthiae §. 521. Winer: S. 245. §. 42. S. 255. §. 43. 5.

wird, daß sie es zuweilen erfüllen, zu vereinigen sey mit der sonst so strengen Lehre von Paulus, daß keiner das Gesetz erfülle, vielmehr alle Sünder, damit der göttlichen Strafe verfallen, und darum eben der Erlösung so sehr bedürftig seyen. Die gewöhnliche Auskunft ist die, daß ἔθνη nicht von der Gesammtheit der Heiden, sondern nur von Einzelnen gesagt sey. Dagegen ist schon oben das Nöthige bemerkt. Mit Verwerfung dieser gewöhnlichen glaubt nun Rückert darin eine haltbare aufzustellen, „τὰ τοῦ νόμου heiße nicht: das ganze Gesetz, sondern indem der Artikel nur dazu diene, einen Substantiv-Begriff zu erzeugen, ohne daß derselbe gerade alles umfassen müsse, sage der Apostel nur, daß die Heiden manchmal „dasjenige", d. h. etwas von dem thun, was das Gesetz fordert.„ Aber dieser ganze Unterschied muß, als in dem griechischen Sprachidiom gar nicht begründet, wohl geleugnet werden. Wo der Artikel in ähnlicher Weise steht, umschreibt er nicht nur den Begriff des Nomen vollkommen, sondern ist im Gegentheil oft noch ausdrucksvoller; Matthiae §. 284. Rost. ed. 3. p. 353. Gleichwohl dürfte durchaus kein Grund vorhanden seyn, hier einen wirklichen Widerspruch bei Paulus und zwar in seiner Hauptlehre von der Sündhaftigkeit aller Menschen zu finden, — und das Ganze sich mit Hinsicht auf die obige Darlegung der Lehre vom Glauben so lösen lassen. Paulus spricht von den Zuständen der Menschheit immer nach dem großen Typus des Völkerlebens, zerlegt die Menschheit in zwei solcher Massen, Juden und Heiden, und lehrt, — beide haben das Gesetz nicht erfüllt, sind darum Sünder, der Strafe und Verdammung werth. So richtig es nun, bloß logisch betrachtet, ist, daß, was von dem Ganzen gilt, gleich streng auch alle Einzelnen treffen müßte, so gewiß ist eine solche Betrachtungsweise im wirklichen Leben von einer solchen logischen Consequenz weit entfernt, und auch gewiß unser Apostel. Wie wir den Charakter einer Nation nach der größern Masse derselben bestimmen, ohne damit dasselbe von allen einzelnen Individuen, wie viel weniger von allen auf gleiche Weise aussagen zu können, oder auch nur zu wollen, — so ist auch der Apostel, indem er die Heiden, wie die Juden für strafbare Sünder erklärt, durchaus weit davon entfernt, dieses von Allen und zwar auf dieselbe

Weise zu behaupten. Jene Betrachtungsweise denkt gar nicht an die Einzelnen. So passend daher Paulus, zumal im Gefühle der hohen Wahrheit, daß auch der beste Mensch nur von des Allheiligen Gnade seine Rechtfertigung erwarten dürfe, jene Betrachtungsweise anwendet, so bestimmt erlaubt sie auch die Umkehrung einer Aussage über ein ganzes Volk. Was dem größern Theile mit Recht abgesprochen wird, und darum ein unterscheidendes Merkmal ist, das leisten doch vielleicht Viele, und das kann denn, wo einmal Massen gegen Massen stehen, Namens der Gesammtheit geltend gemacht werden, und so thut hier Paulus. Sonach ist Paulus weder mit sich im Widerspruch, — noch mit der Erfahrung über einzelne sittliche Lichtpunkte eben so in der Zeit vor wie außer dem Christenthume. Es kann überall wahre sittliche Größe, wie sie die Menschennatur schon vor Christo zeigte, gern anerkannt werden, auch der Apostel kann sie anerkennen, — und dennoch sind seine Aussprüche über die Gesammtheit der Menschheit vor Christo wahr *). — Das Grammatische anlangend haben viele Ausleger die Satzverbindung von V. 13 — 16. auf die wunderlichste Weise gestaltet, indem sie bald hier, bald da eine Parenthese machten, z. B. Knapp, der V. 13. 14. 15. in Parenthese setzt (*οὐ γὰρ ἀπολογουμένων*), andere anders. Gleichwohl ist an keine Parenthese zu denken (s. oben I, 2.), und folgen sich die Sätze in scharf zusammenhängender Rede, wie oben dargelegt.

V. 15. gibt der Apostel noch eine genauere Erläuterung, inwiefern die Heiden eben so gut ein Gesetz hätten, als die Juden, insofern sie, sagt er, ja an den Tag legen, daß

*) Man wendet vielleicht dagegen ein, daß der Apostel, was er von den Massen sagt, doch auch von den Einzelnen verstanden wissen wolle, weil er am Schlusse der ganzen Betrachtung (III, 9-12.) ausdrücklich sagt, es sey Keiner gerecht, — und sich so doch widerspreche. Aber man vergäße nur: 1) daß er dort nur Aussprüche aus dem A. T. anführt, die für seinen Grundgedanken, nach der Ansicht seiner Zeit, allerdings schlagend sind, die er also sehr passend anwendet, ohne sie in wörtlicher Consequenz geltend machen zu wollen. 2) Daß er von seinem hoch sittlichen Standpunkte des Glaubens nach obiger Darlegung auch die reinste menschliche Tugend nur für unvollkommen halten kann, und auch darnach jene Behauptung ohne Widerspruch mit sich aussprechen durfte.

das Werk des (mosaischen) Gesetzes, d. h. sein wesentlicher Inhalt in ihr Herz geschrieben ist, weil sie immer das Zeugniß des Gewissens (bei jeder ihrer Handlung) haben, — ein innerer Kampf des sittlichen Bewußtseyns Statt findet. Der eigentliche Gedanke des Apostels ist also: die Heiden trügen ja auch ein Gesetz in sich, d. h. eine Norm und Regel ihres Thuns und Handelns, die im Wesentlichen mit den Geboten des mosaischen Gesetzes übereinstimmte, womit er nun zweifellos das in jedem Menschen liegende Vernunftgesetz meint, das sich in den Aussprüchen des Gewissens, und zwar, je nach der Handlungsweise, tadelnd oder lobend äußere. — οἵτινες: als welche, quippe, qui. — ἐνδείκνυνται: zeigen, darlegen, in seiner wahren Bedeutsamkeit nur durch Verbindung mit dem Folgenden zu erkennen. — τὸ ἔργον τοῦ νόμου, auf das mannigfaltigste und wunderlichste erklärt, bedeutet wohl nur ganz einfach: das Werk des Gesetzes, d. h., wie ἔργα νόμου die einzelnen vom Gesetz gebotenen Handlungen sind, der Inbegriff alles dessen, was das Gesetz zu thun gebietet, so daß nun, insofern die Handlungen erst wirklich werden sollen, natürlich der Begriff des Gebietens die Hauptsache ist, und der Sinn wird: die Summe des Gesetzes, sein wesentlicher Inhalt. Recht gut ist das Ganze von Rückert erörtert und besonders mit großem Rechte erinnert, daß ein großer Unterschied sey zwischen τὰ ἔργα νόμου und τὸ ἔργον ν., jenes die einzelnen Handlungen, dieß von dem Ganzen einer gesetzmäßigen Handlungsweise, als einer allgemeinen Form, nothwendig durch den Singular auszudrücken, daß aber auch anderseits ein großer Unterschied sey zwischen νόμον und τὸ ἔργον τ. ν., insofern jenes das mosaische Gesetz selbst bezeichne, was den Heiden fehle, wogegen die Beschaffenheit des Handelns, welche aus der Befolgung seiner einzelnen und speciellen Vorschriften hervorgehe, τὸ ἔργον τ. ν., in ihnen liegt als ein allgemeines Bild des sittlichen Handelns. Fassen wir nun den ganzen Gedanken von ἐνδείκνυνται an bis hierher zusammen, so ist er der: welche zeigen, d. h. offenbaren, daß das Werk des Gesetzes in ihr Herz geschrieben sey, und nun fragt sich, zur richtigen Erklärung von ἐνδείκνυνται, wodurch offenbaren sie es? Die meisten Ausleger haben angenommen, durch das V. 14. ausgesprochne ποιεῖν τὰ

τοῦ νόμου, nur Tholuck will, daß Paulus sich auf den innern Kampf im Menschen berufe, insofern dadurch die Offenbarung jenes Gesetzes geschehe, Rückert dagegen ist wieder zu der gewöhnlichen Ansicht zurückgekehrt. Gleichwohl dürfte Folgendes für die Ansicht Tholuck's sprechen: 1) bezieht man ἐνδείκνυνται auf das Vorige, so bleibt nichts übrig, als, wie Rückert will, συμμαρτυρ. — συνειδήσεως nur als einen begleitenden, im Gefolge des gesetzmäßigen Handelns befindlichen Umstand zu nehmen: wobei (so daß der gen. absol. nun ein reines Zeitverhältniß ausdrückt) ihr Gewissen ihnen das gute Zeugniß, recht zu handeln, gibt; aber dadurch wird der folgende Satz, der, insofern er nur mit καί angeknüpft ist, offenbar noch einen gleichen Gedanken, der in demselben Verhältniß zum Ganzen steht, angeben muß, ganz unbegreiflich. Es spricht der Apostel auf einmal von Anklage und Vertheidigung im Bewußtseyn, was ja keine ἔνδειξις des ποιεῖν τὰ τ. ν. mehr seyn kann, wogegen alles sehr vortrefflich paßt, sobald das Ganze nur die Functionen des Gewissens bezeichnet, als in welchen sich jenes Gesetz offenbare. 2) spricht nun aber für solche Fassung die Sache selbst, d. h. die Art, wie wirklich das Vorhandenseyn jenes Gesetzes geoffenbaret wird. Es wird ja das im Menschen liegende Vernunftgesetz nicht allein durch die Erfüllung geoffenbaret, denn der Mensch folgt ihm oft nicht, und dazu könnte die Erfüllung an sich auch wohl von andern Ursachen, als der innern eignen sittlichen Bestimmung abhängen, sondern es offenbart sich in Wahrheit, der Mensch mag ihm nun folgen, oder nicht, in den Aussprüchen des Gewissens, d. h. der inneren unabweisbaren sittlichen Beurtheilung nach der That. Rückert wendet ein, es könne das Gewissen nicht als die Offenbarung verstanden werden, eben weil sie nur eine ἔνδειξις für sie (die Menschen subjectiv) selbst wäre, nicht für andere, hat aber nicht bedacht, daß der Apostel von einer allgemein menschlichen Erfahrung spricht, die insofern vollkommen das Gewicht eines objectiven Beweises erhält. — συμμαρτυρούσης. Der gen. absol. ist nun caussal zu fassen, weil ꝛc. Das Verb. composit. steht hier, wie häufig im N. T., verstärkend. — συνειδήσεως: das sittliche Bewußtseyn seiner selbst, das Gewissen. — καὶ μεταξὺ ἀλλήλων — ἀπο-

λογουμένων, wieder auf das mannigfaltigste erklärt. Die Haupt-schwierigkeit liegt in μεταξύ. Die beachtungswerthesten Erklärungen sind folgende: 1) man nimmt μεταξύ als Präposit., so Bretschneid. u. a., und verbindet es unmittelbar mit ἀλλήλων, unter einander. 2) als Adv. und übersetzt: mutuo, alternatim, so der Syrer, die Vulgata, Ammon, Tholuck, u. a. 3) Koppe wollte μεταξύ, es verbindend mit ἐν ἡμέρᾳ ff. erklären durch postea, wie auch Wahl. Mir scheint auch hier die große Differenz der Erklärung in dem Mangel einer sattsam genauen sprachlichen Erörterung von μεταξύ ihren Grund zu haben. μεταξύ besagt nach seiner Grundbedeutung: zwischen, dazwischen, inzwischen, inmitten (die älteren Grammatiker erklären: ἀνὰ μεσόν, διά μεσοῦ), womit denn auch der Gebrauch in den Zusammensetzungen, z. B. μεταξυλογέω, dazwischenreden, oder: μεταξυλογία, so wie der Gebrauch von μεταξύτης: das Dazwischenseyn, vollkommen übereinstimmt, kurz, es deutet an, daß etwas als in dem Zwischenraume zwischen zwei andern Dingen befindlich gedacht werde. Nun sind überall, wo von einem Zwischen die Rede ist, nur zwei Beziehungen denkbar, auf Raum und Zeit. In diesen beiden Beziehungen erscheint es denn auch, jener Grundbedeutung vollkommen gemäß: von der Zeit, gleichsam zwischen zwei Abschnitten stehend, während, ein ganz gewöhnlicher Gebrauch; s. z. B. Plato Phädr. 10. ed. Ast. 234. d. von räumlichen Verhältnissen, zwischen, unter, s. Herm. Viger. ed. 3. p. 418. 419. Rost. ed. 3. p. 422. Matthiä §. 354. p. 668, wo überall diese Bedeutungen empirisch aufgestellt sind. Darnach ist aber nun klar, daß, wo es nicht von der Zeit gebraucht ist, und nun, wie die Ausleger wollen, unter bedeuten soll, immer ein räumliches Dazwischenseyn gedenkbar seyn müsse, wie denn auch in allen Fällen ist, wo es im N. T. entschieden in der Bedeutung unter oder zwischen vorkömmt, wie Matth. 18, 15. μεταξὺ σοῦ καὶ αὐτοῦ, Matth. 23, 35. Luc. 11, 51. 16, 26. Apg. 12, 6. μεταξὺ δύο στρατιωτῶν: Apg. 15, 9. An unserer Stelle aber ist nun ein solches gar nicht gedenkbar, vielmehr würde μεταξύ hier ein reciprokes Verhältniß angeben, gegenseitig, unter einander, was seiner Bedeutung durchaus fremd ist. Demnach muß diese Erklärung, wie sie Bretschneid. u. a. geben,

an unserer Stelle wohl als sprachlich unmöglich geleugnet werden. Kommen wir nun zu der andern: nachher, postea, aliquando, so scheint auch diese, obschon sie freilich die Billigung der denkendsten Philologen für sich hat, nicht richtig zu seyn. Prüfen wir kurz die Stellen: die man als schlagend für jene Bedeutung im N. T. anzuführen pflegt. Joseph. de bello jud. 2, 11, 4. soll *μεταξὺ δὲ τῶν μετὰ τῆς συγκλήτου στρατιωτῶν τις, σπασάμενος τὸ ξίφος, ἄνδρες, ἐβόησε* etc. heißen: postea; aber es ist durchaus kein Grund vorhanden, warum es nicht eben so gut, während dem, heißen könne, was so durchaus mit der Grundbedeutung zusammentrifft, als postea ihr fremd ist. Apg. 13, 42. soll nach Wahl u. a. *τὸ μεταξὺ σάββατον* bedeuten: sabbatum sequens posterum, aber auch hier braucht man nur zu übersetzen: der während dem einfallende Sabbat, der Sabbat, der inzwischen, d. h. in jener Zeit war, wodurch die Zeit des Sabbats natürlich ganz dieselbe bleibt, wie bei der Erklärung durch postea, um die geringe Nothwendigkeit der andern Erklärung einzusehen. Auch die dritte Erklärung: abwechselnd, kann nach Obigem sprachlich nicht in *μεταξύ* liegen, so passend auch sonst der Sinn seyn mag. Nach der Sprache dürfte nun, insofern an räumliche Verhältnisse gar nicht gedacht werden kann, nur die Erklärung von der Zeit richtig seyn, nämlich: dazwischen, d. h. während dem, dabei, so daß der Sinn wäre: indem ihr Gewissen Zeugniß gibt, und dabei die Gedanken einander anklagen, oder auch entschuldigen. Das Ganze wäre demnach nur eine erläuternde Ausführung der Functionen des Gewissens. Die Construction des Folgenden kann nun keine andere seyn, als die: *καὶ μεταξὺ τῶν λογισμῶν* (Subj.) *κατηγορούντων ἢ καὶ ἀπολογουμένων ἀλλήλων* (Obj.). Gegen die Erklärung von *ἀλλήλων* als Obj. haben Tholuck und Rückert eingewendet, daß die *λογισμοί* nicht einander, sondern den Menschen anklagten oder vertheidigten. Aber es ist doch wohl nur das Ungenaue der Erklärung, was hier die Schuld des Anstoßes trägt. Wie äußert sich das Gewissen? Spricht es sich nicht in Gedanken aus im Menschen, gleichsam die eine Seite seines Bewußtseyns? Und die Willensneigungen (Tholuck) und Begierden sind sie nicht auch Gedanken im Menschen, und, insofern das Gewissen,

das höhere, edlere, sittliche Princip, die eine Seite des Menschen, die Begierden, die andre Seite, richtet (κατηγορ. — ἀπολογ.), kann man davon nicht sagen, die Gedanken klagen einander an?

V. 16. knüpft der Apostel noch eine Zeitbestimmung durch das jüngste Gericht an, — alles, wovon er bisher gesprochen, werde seyn an dem Tage des Gerichts. Große Schwierigkeiten macht nun der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden, wo der Apostel offenbar von der Gegenwart und factischen Zuständen sprach. Die Meinungen sind wieder sehr verschieden. Ich urtheile so: Genau seinen Ideengang verfolgend (s. oben), im Streben, durch Zusammenhalten der Heiden mit den Juden die Strafbarkeit der letzteren darzuthun, sprach der Apostel V. 13. 14. 15. streng zur Sache gehörig aus, als er aber nun V. 15. an den innern Kampf des Menschen kam, da mochte ihm plötzlich der Gedanke an das Gericht Gottes (der ja ein Grundgedanke seiner ganzen Darstellung ist), wie an ihm insbesondere jener Gewissenskampf sich zeigen werde (durchaus eine sehr hohe und des Apostels würdige Vorstellung), recht lebhaft vor die Seele treten, und, gleichsam in die Zukunft eintretend, fügt er jene Zeitbestimmung hinzu, wo sich alles das recht bewahrheiten werde, offenbar das Verhältniß zu dem Früheren nicht recht beachtend. Aehnlich Rückert. Sonst sucht man mit Unrecht Schwierigkeiten. Gott richtet: τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων, ganz eigentlich: das Verborgene der Menschen, d. h. ihre innern Gedanken, also ihren wahren sittlichen Werth nach den geheimen Motiven. — κατὰ τὸ εὐαγγέλ., zu verbinden mit κρινεῖ εὐαγγ. (s. oben): Inbegriff aller christlichen Wahrheit, mit Beibehaltung des ursprünglichen Begriffes der Verkündigung, d. h. also: wie ich es Euch in meiner Predigt des Evangelii verkündigte. Nun hat man auch hier wieder über die nähere oder fernere Beziehung der Worte auf einander Schwierigkeiten erhoben, und gefragt: wozu κατὰ τὸ εὐαγγ. eigentlich gehöre, ob zu κρινεῖ oder zu διὰ Ἰ. χρ., d. h. ob Paulus sagen wolle, daß Gott nach seinem Evangelio richte, oder durch Christum, wie er verkündige. Genauer geht Rückert darauf ein, und entscheidet sich für das Letztere. Aber auch hier hat Paulus wohl gar nicht an die Spitzfündigkeiten

seiner Ausleger gedacht. Die Wortstellung wird auch hier ihr Recht haben müssen, und darnach bezieht sich κατ. τ. εὐαγγ. weder auf κρινεῖ, noch auf διὰ Ἰ. Χρ. allein, sondern, wie es da steht, auf beides, d. h. auf den ganzen Gedanken, so: an jenem Tage wird Gott richten, 1) gemäß meinem Evangelium, und 2) durch Jesum Christum.

4) V. 17 — 29. Wenn dagegen die Juden das Gesetz nicht erfüllen, so entehren sie Gott (d. h. werden sie straffällig), und haben bei Gott keinen Vorzug vor den Heiden.

Aller Erörterung muß hier eine kritische Bemerkung vorangehen. Zu Anfang von V. 17. gibt es zwei Lesarten, ἴδε oder ἰδέ und εἰ δέ, jene vor Griesbach gewöhnlich, diese nachher. Nur εἰ δέ kann richtig seyn, denn: 1) sprechen dafür die äußern Gründe entschieden, wie alle zugeben; 2) können wir wohl denken, wie ἰδέ entstand, vielleicht durch die Aussprache von ει wie ι; man las vielleicht dem Schreiber vor: ἰδέ, und so schrieb er; 3) εἰ δέ ist jedenfalls schwerer, und so begreifen wir wohl, wie man ἰδέ billigte, aber nicht, warum man, war ἰδέ ursprünglich, εἰ δέ schrieb. 4) spricht nach meiner Ansicht auch der wahre Sinn der Stelle dafür. Mit Recht hat Lachmann darum εἰ δέ aufgenommen. Kommen wir nun zur Ansicht des Ganzen.

Der Zusammenhang ergibt sich aus der Erörterung zu V. 14. Es folgt die zweite Seite der Beweisführung für den V. 13. ausgesprochenen Satz, daß alles nur aufs Vollbringen des Gesetzes ankomme, und zwar in der Würdigung der Juden nach jenem Maaßstabe. Der Apostel hat jenen Satz, es kömmt alles auf die Erfüllung des Gesetzes an, nach der einen Seite nun so bewiesen: „denn wenn die Heiden das Gesetz erfüllen, so sind sie ja die Thäter des Gesetzes und werden gerecht ꝛc. V. 14 — 15, und will nun das Gegentheil von den Juden erweisen, nämlich sagen: wenn die Juden dagegen auf ihre Begünstigung durch das Gesetz stolz sind, und das Gesetz doch nicht erfüllen, so verdienen sie Strafe. Er will also einen förmlichen Schluß machen, so wie er bei den Heiden auch gethan hatte, und macht ihn nun auch der Sache, aber nicht mehr der Form nach. Der

Hauptsatz im Schlusse würde nämlich, mit dürren Worten, im Sinne des Apostels, der seyn: Du verdienst Strafe; er drückt ihn aber, um die Juden zu schonen, so aus: Du verunehrst Gott, V. 23. Die beiden Vordersätze sind: 1) wenn Du auf das Judenthum und Deine Kenntniß von Gott so stolz bist, V. 17. 18. 19. 20., und 2) nun doch nicht darnach lebst, V. 21. 22. Den ganzen Hergang denke ich mir so: der Apostel fing den Vordersatz V. 17. an, und zwar so, daß er im Ausdruck des Gedankens: wenn Du auf das Judenthum stolz bist, die ganze Ruhmredigkeit der Juden selbst darstellt, also ihnen hypothetisch alles das vorhält, was sie in Wahrheit sich zu Schulden kommen ließen, aber gerade dadurch auch zu einer weitern Amplification dieses ersten Gedankens geführt wurde. Anstatt nun fortzufahren: (wenn Du Dich so sehr mit dem Judenthum brüstest) und doch nicht darnach lebst, rc. ist ihm durch den langen Vordersatz die eigentliche innere Verbindung der Glieder entgangen, und er fährt nun in directer Rede fort: der Du Andere lehren willst, lehrst Dich selbst nicht rc., und fügt den eigentlichen Hauptsatz auch nur als eine weitere Erläuterung hinzu, die aber gleichwohl durch die vorangeschickten Worte: ὃς ἐν νόμῳ καυχᾶσαι, gleichsam eine Resumtion alles Früheren, als der eigentliche Haupt- und Folgesatz genugsam bezeichnet wird. Durch die Wendung, die Paulus genommen hat, ist das Herbe, was der in der Form richtig durchgeführte Schluß gehabt hätte, ganz weggefallen, und so wenig es wahrscheinlich ist, daß Paulus überlegt diese Wendung genommen habe, so annehmlich ist es, daß ihn sein natürlich richtiges Gefühl fast unbewußt den Gedanken: Du bist straffällig und wirst verdammt, dahin mildern ließ: Du entehrst Gott. — Uebrigens ist es bei der dargelegten Ansicht ganz gleich, ob man, wie Tholuck und van Eß thun, von ὁ οὖν an die Fragform annimmt. Der Ausdruck gewinnt dadurch an Lebendigkeit, während jene innere Beziehung bleibt, nur scheint dann V. 23. nicht so in seinem wahren Gewichte hervorzutreten, als wenn es in directer Rede als Folgesatz hingestellt wird. Kommen wir nun zum Einzelnen, so gehören zuerst V. 17 — 23. eng zusammen, und enthalten den obigen Schluß.

V. 17 — 20. Der Vordersatz des Schlusses, den

der Apostel machen will. Zu beachten ist, wie Paulus in der Wahl der Ausdrücke die Ruhmredigkeit der Juden darstellt. — V. 17. Ἰουδαῖος, eigentlich ein nom. patronym., aus dem Stamme Juda, hier als Ehrenname, wie ihn die Juden sich beizulegen pflegten. — ἐπονομάζῃ: beigenannt wirst, nicht bloß das einfache appellari, sondern: Dir den Beinamen gibst, also sehr bezeichnend, insofern die Juden sich so den Heiden entgegensetzten. — V. 18. ἐπαναπαύω: Act. ruhen, Med. ausruhen, — nach dem Zusammenhange mit dem Begriffe des sich Brüstens mit etwas, ähnlich: auf seinen Lorbeeren ausruhen. — καυχᾶσαι: Dich Gottes rühmest, Buttm. ausführl. Gr. S. 354., insofern die Juden den wahren lebendigen Gott verehrten. — θέλημα, sc. αὐτοῦ. — δοκιμάζεις: prüfest, beurtheilest, verstehest. — διαφέροντα: 1) quae differunt, 2) aber auch: einen Vorzug habend, quae sint meliora, praestantiora: und das Bessere kennest, was, nach der Belehrung aus dem Gesetz, nur von sittlich religiöser Erkenntniß gesagt seyn kann. Alle Unterscheidungen, die man sonst noch macht, sind wohl unnütz. Paulus meint das Bessere in religiöser Hinsicht, wo Erkenntniß Gottes und Sittlichkeit nicht getrennt werden. — V. 19. Eine weitere Amplification dessen, was die Juden sich in ihrem Verhältniß zu den Heiden einbilden. — πέποιθάς τε: und Dir zutrauest. — τυφλῶν, von Nichtjuden, welche die Juden in ihrem Dünkel so nennen mochten. — φῶς: Licht, hier: von der Fähigkeit, anderen bessere Erkenntniß mitzutheilen. — σκότει: Unkenntniß, Irrthum. — παιδευτὴν ἀφρόνων: Erzieher von Unverständigen. — νηπίων: Kinder, Unmündige, die nur eine unreife Erkenntniß haben. — τὴν μόρφωσιν — ἐν τῷ νόμῳ, läßt eine doppelte Erklärung zu. μόρφωσις an sich bedeutet die Art, wie etwas erscheint, seine Gestalt. Dieß steht nun entweder im Gegensatze zum innern Wesen, dann ist es species der Schein, so 2 Tim. 3, 5., oder, wo ein solcher Gegensatz nicht gemacht wird, ist es Gestalt, Abdruck überhaupt; s. das Zeitwort, Gal. 4, 19. Als Schein genommen ist das Ganze ein Urtheil des Paulus, obgleich Du doch nur einen Schein hast, was aber ganz gegen seine Ansicht vom Gesetze, wie den Zusammenhang ist, wo alles nur auf das Sichbrüsten des Juden ankömmt. Darum ist nur die Fassung richtig, daß Paulus aus

der Seele des Juden redet, der sich von seinem theokratischen Standpunkte aus brüstet, daß er in dem Gesetze einen wahren Abdruck von göttlicher Erkenntniß und Wahrheit überhaupt habe.

V. 21 — 22. Das zweite Glied des Schlusses: „und doch nicht darnach lebst", von Paulus, insofern ihm durch den längern Vordersatz die wahre Gliederung entgangen ist, nun in directer Rede hingestellt: der Du nun 2c. — *οὖν*, nimmt das Frühere wieder auf, deutet aber dadurch zugleich die eigentlich zum Grunde liegende Schlußform an. — *σεαυτὸν οὐ διδάσκεις*. Paulus sieht mehr auf die Folgen des sich selbst Unterrichtens: so daß Du selbst das Richtige einsiehest und thuest. — *ὁ βδελυσσόμενος τὰ εἴδωλα*: der Du die Götzenbilder verabscheuest. — *ἱεροσυλεῖς*. In Frage kommen drei Erklärungen: 1) unterschlägst die Abgaben an den jüdischen Tempel, Pelag., Grot., Heumann, Cramer, Morus. 2) vom Bestehlen der heidnischen Tempel, Chrysost. Theophyl., Cleric., Rosenm., Koppe. 3) allgemeiner, das Heilige schänden, Morus, Flatt., Tholuck, Rückert. Noch ist kein entscheidender Grund von irgend einem Ausleger vorgebracht. Für Nr. 1. führt man an: Joseph. archaeol. VIII. 3, 6.: aber, gesetzt auch, die Juden hätten ihren Tempel bestohlen, in welchem Gegensatz steht das zu der Verabscheuung der Götzen? In allem, was Paulus den Juden vorwirft, ist ein directer Widerspruch ihrer Handlungsweise bezeichnet, — verbieten zu stehlen, selbst stehlen, 2c. — und ein solch scharfer Gegensatz ist also nach der Absicht des Apostels nöthig. Es muß darum eine Erklärung, die jene Schwierigkeit nicht erleidet, als die bessere erscheinen. Ebenso scheint auch die vom Bestehlen der heidnischen Tempel nicht annehmbar, denn 1) spricht wiederum der obige Grund durchaus dagegen, es ist kein Gegensatz. 2) fehlen dafür alle historischen Data und ist die Sache an sich unwahrscheinlich. Dagegen muß nun die dritte Erklärung für allein richtig erklärt werden: denn 1) findet sich hier jener Gegensatz vollkommen. Die Juden verabscheuten ja die Götzenbilder nur als eine Entweihung des Heiligen, und: der Du die Götzenbilder verabscheuest, ist durchaus so viel, als: der Du jegliche Entweihung des Heiligen hassest, und nun sagt Paulus, den innern Widerspruch der Handlungsweise nachweisend: Du

entweihest das Heilige selbst, wobei nun erst der Grundsatz der Ausleger von Gewicht wird, sich in allgemeihen Grenzen zu halten und nicht zu fragen, was Paulus gemeint habe.

V. 23. stellt der Apostel, alles Frühere resumirend, den Hauptsatz hin, auf den es ihm ankam, im strengen Schluß den Gedanken: Du verdienst Strafe, nach seiner Wendung dahin gemildert: (der Du Dich mit dem Gesetze brüstest und es doch nicht hältst) Du verunehrest Gott. — ἀτιμάζεις, auch nach der wirklichen Wendung sehr bedeutsam. Du bist, will der Apostel sagen, Gott für seine Wohlthat des Gesetzes und damit verbundener Erkenntniß und Vorzüge überhaupt, Dank und Preis schuldig; anstatt alles dessen zeigest Du, daß Gott seine Wohlthat einem Unwürdigen gegeben, — Du entziehst ihm nicht nur die gebührende Ehre, Du verunehrst ihn.

V. 24. Noch immer, meint Paulus, könnte seine Folgerung den Juden zu hart dünken, darum belegt er sie mit einer Stelle aus dem A. T., „denn", sagt er, ihr thut, was von Euch schon lange im A. T. vorher gesagt ist. Genau läßt sich nicht sagen, welche Stelle er meint, wahrscheinlich: Jes. 52, 5., nach der **LXX**: δι ὑμᾶς διαπαντὸς τὸ ὄνομά μου βλασφημεῖται ἐν τοῖς ἔθνεσι. — βλασφημεῖται: gelästert, entspricht dem vorhergehenden ἀτιμάζεις, durch Euch kömmt Gott in Unehre unter den Heiden.

V. 25. Dieser Vers beweis't wohl, daß die Schlußfolge oben im Sinne des Paulus genommen sey. „Du verunehrst Gott V. 23.", war nach der Erklärung nur eine mildere Wendung für: Du wirst Gott mißfällig und verdienst Strafe, so daß der Apostel seinen eigentlichen Gedanken der Straffälligkeit der Juden, wodurch sie eben mit den Heiden gleich ständen, schonend durch einen allgemeinern Gedanken angedeutet hatte. Daß nun die Juden seinen wahren Gedanken der Straffälligkeit vor Gott, der durch V. 24. nicht verändert, sondern bestätigt ist, richtig verstehen würden, setzt er voraus, und darum fügt er denn gleich einen Grund für jenen Gedanken hinzu. Denn, sagt er, bloß Jude seyn, hilft nichts, Du mußt das Gesetz erfüllen, oder bist als Uebertreter eben nicht besser als die Heiden. Wie ganz anders freilich Rückert: „Betrachtet man den folgenden Vers (25) auch nur oberflächlich, so ergibt

sich doch sogleich, daß derselbe mit V. 24. in keiner Verbindung steht, eben so wenig mit einem der Hauptsätze von V. 21 — 23. rc.", meines Erachtens nur aus gänzlicher Verkennung des wahren Zusammenhangs. — περιτομή, unterscheidendes Merkmal des Judenthums steht für: Judenthum überhaupt. — ἀκροβυστία: Vorhaut, für: Heidenthum, der Gedanke: so giltst Du nicht mehr als ein Heide.

V. 26. spricht der Apostel den Unwerth der sündigen Juden abermals durch den nun als Folgerung aus dem Vorhergehenden gewonnenen Gegensatz des sittlichen Werths und damit verbundenen Wohlgefallens der Heiden bei Gott aus. — οὖν, Wiederaufnahme des Früheren; der Gedanke: wenn demnach die Heiden das Gesetz erfüllen, so gelten sie bei Gott so viel, als die Juden, der demnach wieder mit V. 13. zusammentrifft. — τὰ δικαιώματα: die Urtheile, d. h. das, was das Gesetz für recht erklärt, im Grunde s. v. a. seine Gebote.

V. 27. Weitere Fortführung des Gedankens. Ja sie sind nicht nur eben so gut, — sie stehen in Gottes Urtheil höher, und stellen Dich als Uebertreter des Gesetzes nur so deutlicher als strafbar hin. Zuerst fragt sich hier, wie die Verbindung mit dem vorigen Verse anzusehen sey. Es gibt insbesondere eine doppelte Weise, die Beachtung verdient. Entweder man schließt es unmittelbar an das Frühere an, noch abhängig von οὐχί, oder man faßt καί fortschreitend, und daher einen neuen Satz beginnend, und übersetzt es dann durch: ja! Ohne nun hier darauf eingehen zu wollen, ob überhaupt καί in der zweiten Bedeutung möglich sey, oder nicht, weil es hier am Anfang einer Periode gesetzt wäre, während es sonst nur bei Imperativen ähnlich vorkömmt, scheint die Trennung der offenbar gleich gebildeten Periode so unnatürlich, daß ich keinen Anstand nehme, mit Rückert nur die unmittelbare Anschließung für richtig zu erklären, so aber, daß ich als das eigentliche Subj. des ganzen Satzes das vorige Substantiv ἡ ἀκροβυστία αὐτοῦ ansehe, und ἡ ἐκ φύσεως ἀκροβυστία nur als eine erläuternde Apposition dazu fasse. Darnach wäre die richtige Interpunction nun die, daß zwischen λογισθήσεται und καὶ κρινεῖ nur ein Comma, das Fragezeichen aber

erst nach νόμον gesetzt wird. In dem Folgenden hat nun der Ausdruck: τὸν διά — παραβάτην den Auslegern große Schwierigkeiten gemacht, und ist auf das Mannichfaltigste erklärt worden. Und dennoch scheint er wenig Schwierigkeit zu haben, wenn ich gleich keiner der bis jetzt vorgetragenen Erklärungen beitreten kann. Es gehören, wie schon erwähnt, V. 26 — 29. eng zusammen, und sollen nun im Gegensatze zu dem Unwerthe der sündigen Juden (V. 25.) den Werth der Heiden darstellen. Dazu sagt der Apostel: wenn also der Heide das Gesetz hält, wird denn seine Vorhaut nicht zur Beschneidung angerechnet, und (zu wiederholen: καὶ οὐχὶ ἡ ἀκροβυστία αὐτοῦ) richten, als eine Vorhaut von Natur, insofern sie das Gesetz erfüllt, Dich, der Du durch das geschriebene Gesetz und durch die Beschneidung (insofern Du sie besitzest, dadurch die Erkenntniß hast, und nun doch nicht darnach lebst) erst recht als ein Uebertreter des Gesetzes dargestellt wirst? Versuchen wir die Fassung des Ganzen am Einzelnen zu erläutern und zu rechtfertigen. κρινεῖ: richten, nach dem Zusammenhang so viel als: verdammen. In dem nun Folgenden findet ein gar scharfer sich streng entsprechender Gegensatz Statt, der die Erklärung sehr erleichtert. Nämlich der Apostel setzt τὸν νόμον τελοῦσα entgegen dem: παραβάτην νόμου, und ἐκ φύσεως dem: διὰ γράμματος καὶ περιτομῆς. — καὶ (οὐχὶ ἡ ἀκροβυστία αὐτοῦ aus V. 26.) κρινεῖ: wird nicht seine Vorhaut verdammen, ἡ ἐκ φύσεως ἀκροβυστία, d. h. als ein Zustand, in welchem er sich doch ohne sein Zuthun, von Natur, durch seine Geburt befindet; dazu nun der Zusatz: τὸν νόμον τελοῦσα: insofern sie das Gesetz erfüllt, Dich, wenn Du es übertrittst, insofern (nun der Gegensatz zu νόμον τελοῦσα) Du eben durch das geschriebene Gesetz und durch die Beschneidung, die Dich nämlich gerade recht zum Halten des Gesetzes verpflichteten, als Uebertreter erscheinst. Daß ἐκ φύσεως in dem angegebenen Sinne stehen könne, ist wohl zweifellos. Der Gebrauch von διά erklärt sich so: der Apostel braucht eine präcise Ausdrucksweise, wie oben I, 8. mit διά, und I, 25. mit παρά, Dich einen Uebertreter durch das Gesetz und durch die Beschneidung, für: Dich, der Du das Gesetz übertrittst, und als solcher dargestellt wirst διὰ γράμματος, eben durch das Gesetz,

insofern es geschrieben und als solches Eigenthum des Juden ist, und so auch Norm seines Handelns seyn kann und soll. So viel scheint wenigstens unleugbar, daß so gefaßt so wohl dem Zusammenhange als auch den einzelnen Worten vollkommen Genüge geschieht, die alle ihre natürliche, sogar gewöhnliche Bedeutung behalten, während die andern Auslegungen zu der wunderlichsten Deutung, z. B. διά: zu, bei, während, unter ꝛc. ihre Zuflucht nehmen, alles gegen die Sprache.

V. 28—29. Der Apostel begründet den V. 27. ausgesprochenen Gedanken, daß auch der Jude, weil und insofern er das Gesetz übertrete, verdammt werde, so, daß er abermals darauf hinweiset, worauf es eigentlich ankomme, um ein Liebling Gottes, d. h. ein wahrer Jude zu seyn: denn, sagt er, ganz ähnlich, wie oben V. 14., nicht das Äußere, und namentlich nicht die äußere Beschneidung macht den wahren Juden, sondern die innere Gesinnung, und eine Beschneidung am Herzen und im Geiste, nicht durch den Buchstaben. — ὁ ἐν τῷ φανερῷ: der äußere Jude, wie er als solcher erscheint. — Ἰουδαῖος, bedeutsam gesagt: der wahre Nachkomme Abrahams, der als solcher in seinem Geiste und Sinne lebt, daher ein Liebling Gottes und seiner Verheißungen theilhaftig ist. — περιτομή, hier nicht nur das unterscheidende Merkmal der Juden, sondern auch nach jüdischer Theologie: das Bundeszeichen, an welches die Verheißungen Gottes und seine Segnungen geknüpft waren, also ein bedeutsames Symbol. — ὁ ἐν τῷ κρυπτῷ: nach seiner Gesinnung. — καὶ περιτομὴ καρδίας. Die Beschneidung wurde schon früh (s. Deuter. 10, 16. Jerem. 4, 4.) als ein Symbol der Reinheit gefaßt, insofern durch sie gleichsam Unlauteres, Unreines weggeschafft wurde, und der Apostel meint demnach: im Herzen müsse eine solche Läuterung und Reinigung vorgehen. — ἐν πνεύματι, οὐ γράμματι, sehr verschieden erklärt. πνεῦμα, Geist, und γράμμα, der Buchstabe, stehen offenbar im Gegensatze zu einander und bedingen sich so in ihrer wahren Bedeutung, so wie sie beide die περιτομὴ καρδίας näher bestimmen sollen. Sehen wir nun zur Bestimmung des Gegensatzes mit auf den ganzen Lehrbegriff Pauli, so ist ihm unbezweifelt γράμμα, der Buchstabe, ein Ausdruck für den

ganzen Character der jüdischen Religion, wie er sie nach ihrer Erscheinung in seiner Zeit ansehen mußte, insofern die ganze Moralität der Juden sich an die Erfüllung des geschriebenen Buchstabens knüpfte, und somit durch etwas Äußeres gleichsam Todtes bewegt wurde, πνεῦμα aber, Geist, ist ihm das höhere, belebende Princip, wie es nun die Christen haben, d. h. eine höhere geistige und daher gottähnliche Denk- und Sinnesweise, durch welche ihnen nun ein mehr innerer selbstthätiger Grund der Liebe zu Gott, oder, was ja damit eins ist, alles sittlichen Handelns gegeben ist (s. Röm. 7, 6. 2 Cor. 3, 6. ꝛc.) — ἐν gibt, wie so oft, nur einen Zustand an, und das Ganze ist wieder eine so kurze, aber immer so bedeutsame Redeweise, wie nun schon mehrmals nachgewiesen ist, dem Sinne nach so viel als: eine Beschneidung des Herzens, in dem Zustande des höheren geistigen Lebens, wo nur der Geist Euch leitet, nicht mehr in dem Zustande des Buchstabens, d. h. wo ihr dem todten Buchstaben anhingt, natürlich darum so v. a.: eine Läuterung und Reinigung des Herzens gemäß dem Principe des Christenthums der Vorherrschaft des Geistes, nicht mehr nach dem Buchstabendienst des Mosaismus *). Immer wird es schwer seyn, die kurze Fülle des Ausdrucks, wie sie in Paulus Geist sich drängte, durch Umschreibung wieder zu geben. Werfen wir nun einen Blick auf die bisher vorgetragenen Erklärungen der Stelle. Die Erklärung der meisten Ausleger ist immer die gewesen: durch den heiligen Geist, nicht durch ꝛc. Aber 1) es ist nichts im Zusammenhange, das darauf führen könnte; πνεῦμα bedeutet ja durchaus nicht alle Male den heiligen Geist, sondern muß erst, zumal wenn es ohne ἅγιον steht, nach dem Zusammenhange bestimmt werden. 2) entsteht gar kein Gegensatz: durch den heiligen Geist und durch den Buchstaben. 3) ist nicht abzusehen, wie man sich

*) Aehnlich Reiche: „und dieß ist eine Beschneidung im Geiste, und nicht nach dem Buchstaben des Gesetzes“: Nur will Reiche keinen Gegensatz zwischen Christenthum und Judenthum darin erkennen, — „nur falsches und wahres Judenthum stehen sich entgegen,“ — aber er ist doch wohl durch die Sache selbst gegeben.

eine Beschneidung durch den Buchstaben denken solle. Daß aber etwa ἐν vor γράμματι anders zu nehmen, als vor πν., könnte nur exegetische Unkunde noch behaupten wollen. Eine zweite Erklärung ist: im Geiste, i. q. im Herzen, als Nacherklärung zu ἐκ καρδίας (Beza: cujus vis est interior et in animo, sive qua circumcisi sunt affectus. Erasm.: „quae spiritu constat", referens ad spiritum sanctum, cujus unius opus est ista circumcisio ἀχειροποίητος. Mihi vero videtur ἐν πνεύματι additum partim propter antithesin γράμματος, partim ut explicaret, quid vocaret circumcisionem cordis etc.). Dagegen aber spricht überwiegend: 1) daß ἐν nun vor πν. und γρ. Verschiedenes bedeutet. 2) ἐν πνεύμ. ist nun ganz tautologisch mit περιτ. καρδ. 3) es ist nun gar kein rechter Gegensatz da. Eine dritte Erklärung ist die von Tholuck nach Vorgang anderer wieder angenommene: ἐν πν. und ἐν γράμμ. adverbialiter zu nehmen, wie im Hebr. durch בְּ adverbia gebildet werden: „auf geistige Weise", und: „auf buchstäbliche", d. h. „äußere Weise." Rückert hat dagegen nur erinnert: „diese Fassung sey wohl unserer Vorstellung angemessen, der Paulinischen fremd", aber sie ist wohl noch aus andern Gründen zu verwerfen. Zugegeben, daß ἐν πνεύματι (ähnlich: ἐν δυνάμει I, 4.) „geistig" heißen könne, so fragt sich erst sehr über solche Bedeutung von ἐν γρ., da die Begriffe so ganz verschieden sind, Geist ein solch allgemeiner, leicht in einen Adjectivbegriff übergehender, γράμμα ein ganz bestimmter. Doch selbst, wenn nun ἐν γρ. „buchstäblich" bedeutet, was soll man sich unter einer buchstäblichen Beschneidung denken? die Deutung „buchstäblich, d. h. auf äußere Weise" scheint doch sehr willkührlich. Jeder Ausdruck setzt nun einmal auch einen andern Gedanken voraus. Die Erklärung Rückert's dagegen: vielleicht darf man πν. u. γρ. etwas allgemeiner nehmen, als Bezeichnungen des wesentlichen Unterschiedes des alten und neuen Bundes" ꝛc. trifft der Hauptsache nach mit der gegebenen zusammen. — οὗ, von Tholuck wieder auf den innern Juden und die Beschneidung zugleich bezogen, ist wohl nur auf Ἰουδαῖος zu beziehen. — ἔπαινος: ein solcher allein erringt wahre Billigung und wahres Lob, nicht von Menschen, weil sie ihn nicht beurtheilen können, sondern von Gott selbst.

5) Cap. III, 1 — 8. Beantwortung eines Einwurfs vom jüdisch-particularistischen Standpunkte aus.

Der Zusammenhang dieses Abschnittes kann, nach der zu II, 14. gegebenen Erörterung des Zusammenhangs von II, 1 — III, 26. überhaupt, kaum eine Schwierigkeit haben. Nachdem der Apostel zum Beweise, daß die Juden nach ihrem Gesetz gerichtet, d. h. verdammt werden würden (V. 12.), den Satz ausgesprochen, es komme nur auf's Vollbringen des Gesetzes an (V. 13.), hat er von V. 14 — 24. den sittlichen Zustand der Heiden und Juden an jenem Maßstabe gemessen, und zwar durch die besondere Wendung, die er für die Darstellung der jüdischen Würdigkeit genommen, V. 17 — 23., nicht nur dargethan, daß die Juden das Gesetz nicht erfüllen, sondern auch, daß sie eben deshalb keinen Vorzug vor den Heiden haben, V. 25 — 29. Das war aber nun gerade der bedenklichste Punkt in seiner Predigt des Evangeliums für die theokratisch-particularistische Ansicht des Juden. Der Apostel fühlt das recht gut, und wirft nun selbst aus der Seele des Juden von jenem theokratisch-particularistischen Standpunkte aus die alles umfassende Frage auf, was denn also noch vom Judenthume übrig bleibe, und ob wohl darnach die Beschneidung, auf welche die Juden, als ihr Bundeszeichen mit Gott und Unterscheidungsmerkmal von den Heiden das größte Gewicht legten, noch Nutzen habe, und beantwortet diesen Einwurf nicht nur, sondern er geht gleich alle möglichen Fälle durch, die entweder gegen seine Behauptung aufgestellt oder falsch daraus hergeleitet werden könnten. Die Form anlangend, so ist es alt hergebrachte Fabel, daß der Jude und Paulus mit einander disputiren; aber von dergleichen sollte doch nicht mehr die Rede seyn. Vom wahren jüdischen Standpunkte aus wird nur eine Frage gethan V. 1., und diese thut Paulus natürlich selbst aus der Seele des Juden. Die anderen Fragen aber sind Folgerungen, die man gerade aus seinem Beweise wieder machen, und abermals als Einwürfe gegen ihn brauchen könnte, die Paulus sich gleich selbst macht, und auf seine Weise in ihrer Nichtigkeit darstellt. — Die Sache anlangend, so ist die Hauptfrage, wenn wir sie nach dem wahren Sinne negativ stellen, die: haben denn also die Juden keine

Vorzüge mehr? und Paulus antwortet darauf mit dem Satze: allerdings, sie haben die Verheißungen, und Gott wird sie nicht nur erfüllen, sondern der Ungehorsam der Juden wird seine Treue nur recht in's Licht setzen. In wiefern nun Gott seine Verheißungen erfülle und dadurch jenen den Juden gegebenen Vorzug bewahrheiten werde, davon sagt der Apostel weiter nichts. Weiter unten, **IX—XI**, erklärt er sich darüber so: Gott erfülle die Verheißungen, aber nur an den rechten Nachkommen Abrahams, die es dem Geiste und der Tugend nach wären; bloße fleischliche Abstammung gebe noch keine Ansprüche darauf rc.; aber hier ist von alle dem gar nicht weiter die Rede, sondern der Apostel geht sogleich zu falschen Folgerungen über. In Wahrheit umgeht der Apostel die Frage. Sie ist: haben denn die Juden, die die Verheißung und Beschneidung und daher Vorzüge erhalten haben, keinen Vorzug mehr? und Paulus sagt nur: ja! sie haben Vorzüge, sie haben die Verheißungen, und Gott ist gerecht. Inwiefern aber dieß mit seiner ganz entgegengesetzten Lehre: daß die Juden keinen Vorzug vor den Heiden hätten, worin eben der Hauptpunkt lag, zu einigen sey, darauf geht er nicht weiter ein, sondern stellt nur Behauptung gegen Behauptung, freilich eine solche, gegen welche die Juden nichts sagen durften.

V. 1. Der Haupteinwurf, vom jüd. particularist. Standpunkte aus. — *οὖν*: demnach, weiset den innern Zusammenhang dessen, was folgt, mit dem Vorhergehenden nach, aus dem es sich als Folge ergebe. — *τὸ περισσόν*, (Grundbedeutung, quod modum excedit, übermäßig,) erscheint in dreifacher Beziehung, 1) in gutem Sinne: reichlich, ausgezeichnet, daher *τὸ περισσόν*, das Ausgezeichnete, Besondere, der Vorzug, Matth. 5, 47. 2) über das Maaß, und daher übrig, in welchem allgemeineren Sinne es die **LXX** für יוֹתֵר מוֹתָר und יֶתֶר haben, Exod. **10**, 5. Num. 4, **23**. 1 Sam. **30**, **29** rc. Matth. 5, **37**. 3) **in malam partem**: überflüssig, unnütz, 2 Cor. 9, 1. An unserer Stelle könnte nun auch die Bedeutung übrig annehmlich scheinen: was ist denn nun den Juden noch übrig? aber 1) müßte dann wohl der Dativ stehen, **relictum esse alicui.** 2) spricht der parallele Gedanke *τίς - ὠφέλεια* überwiegend dafür, daß an einen Nutzen, einen Vorzug gedacht werden soll. Daher

scheint nur die Fassung richtig: was ist nun (noch) die Auszeichnung, der Vorzug des Juden?

V. 2. Die Antwort: „in vielen Dingen", und Anfang der genaueren Erörterung, worin der Vorzug bestehe, durch Hinweisung auf die Verheißungen. — πολύ, das Neutrum Sing. als Substantivbegriff: viel, d. h. Vieles; der Sinn: der Vorzug des Juden besteht noch in vielen Dingen. Classisch würde stehen: πολύ τι, mancherlei. Daß übrigens nicht an den intensiven Begriff: von hohem Werthe u. s. w. zu denken sey, beweiset, daß der Apostel dann gleich einen Theilungsbegriff hinzufügt: πρῶτον μὲν γάρ. — κατὰ πάντα τρόπον: in jeder Weise, d. h. indem es nur das Frühere nach Paulus Weise verstärken soll, s. v. a. durchaus. — πρῶτον μὲν γάρ: zuerst, nicht (wie die Ausleger so oft gewollt): vorzüglich, gegen alle Sprache. Der Apostel will eintheilen, führt aber hernach nichts weiter an, entweder weil er nichts weiter anzuführen hatte, oder es in der Lebhaftigkeit der Rede vergißt. — ἐπιστεύθησαν, die griechische Construction, nach welcher der Dativ der Person, welcher beim Activo stand, Subject des Passiv's wird, der Accusativ aber unverändert bleibt, Rost ed. 3. p. 429. Matth. Gr. §. 424. Das Subject sind οἱ Ἰουδαῖοι, indem Paulus den Plural an die Stelle des Sing. setzt, weil was von dem Juden appellative gilt, von allen gilt. — τὰ λόγια, griechisch: göttliche Aussprüche, oder Orakel. LXX für: אֹמֶר אִמְרָה und דָּבָר, von jedem göttlichen Worte, sey es Lehre, Orakel oder Verheißung. Auch im N. T. ist der Gebrauch verschieden. Es ist das Gesetz, welches Mos. empfing, Apg. 7, 38., vergleichungsweise die christliche Lehre, 1 Petr. 4, 11. — und hat an unserer Stelle die mannichfachste Deutung erfahren müssen. Man hat es erklärt: 1) von den Geboten Gottes in specie. 2) von dem Ganzen des Gesetzes. 3) besonders gern von dem ganzen A. T. mit seinen Geboten und Verheißungen. 4) von den Verheißungen vorzugsweise; und noch Rückert urtheilt, „vielleicht würde Paul. selbst nicht sicher entscheiden können." Aber es dürfte sich sogar von uns sicher entscheiden lassen. λόγια an sich bedeutet weder die Gebote Gottes, noch sonst etwas Specielles, sondern es ist wieder ein allgemeiner Begriff: „Worte, Aussprüche Gottes", der durch den

Zusammenhang bestimmt wird. Demnach kann es nun freilich verschiedene Bedeutungen haben, aber ebenso gewiß nicht alle auf einmal. Achten wir nun hier auf den Zusammenhang, so denkt sich Paulus unbezweifelt die πίστις θεοῦ V. 3. mit τὰ λόγια eng zusammenhängend, und πίστις ist hier unbezweifelt Treue. Es muß also mit λόγια etwas gemeint seyn, wobei die Treue Gottes in Frage kömmt. Sonach können nur die Verheißungen Gottes gemeint seyn, durch welche er einerseits den Juden einen Vorzug gegeben hat (ἐπιστεύθησαν), dann aber sich auch selbst den Juden zur Erfüllung verpflichtet hat, der er treu bleibt. Doch nicht einmal hierbei brauchen wir stehen zu bleiben, sondern der Apostel selbst führt uns zu genauerer Bestimmung. Er sagt, die Verheißungen ἐπιστεύθησαν wurden vertraut, d. h. in ἐπιστεύθησαν ist sonder Zweifel der Gedanke angedeutet, daß die Verheißung sich nicht auf das jüdische Volk allein beziehe, wo von Anvertrauen gar nicht die Rede seyn könnte, sondern daß sie eine umfassendere Beziehung haben sollte, kurz ein Glück verheißen, das mehreren gehören solle, dessen Verheißung nur bei den Israeliten gleichsam niedergelegt sey. Sehen wir uns nun unter den Verheißungen des A. T. um, so finden sich allerdings solche, die alle dem zu entsprechen scheinen, nämlich die an Abraham gegebenen: Gen. 12, 2. 3. 22, 17. 18. 26, 4., in denen allen ausgesprochen wird, daß nicht nur Israel großes Glück haben solle, sondern daß alle Völker durch Israel gesegnet werden sollten, die man nun auch immer besonders hoch hielt und zur Zeit des Apostels vom Messias deutete. Darnach wäre nun der eigentliche Gedanke Pauli, indem er die Vorzüge der Juden vor den Heiden in Beziehung auf das Christenthum schildert, der: daß ihnen von Gott der Vorzug geworden, die Verheißung alles des Glücks zu empfangen, das der Messias allen, aber insbesondere auch den Juden bringen solle.

V. 3. Nachweisung, daß die Juden durch die ihnen anvertrauten Verheißungen einen Vorzug haben. „Denn", sagt der Apost., wenn wir die negative Fragform affirmativ wenden: „Gott bleibt seinen Verheißungen treu" (und insofern haben die Juden noch alles das verheißene Glück zu erwarten). Mit gänzlicher Verkennung der Forderungen der Sprache, wie

des Sinnes, hat man gewöhnlich den ganzen Gedanken als eine Einwendung gegen den vorigen Satz des Apostels genommen (Tholuck), während er ihn vielmehr bestätigen soll. — τί γάρ; : quid enim? Denn, wie ist es doch? Der Apostel setzt γάρ, weil er einen Grund für das Frühere anzugeben gedenkt. — ἠπίστησαν, erklärt entweder von dem gegenwärtigen Unglauben der Juden an das Evangelium (Tholuck), oder von früherer Verirrung des jüdischen Volkes. Nur das Letztere scheint richtig. Offenbar steht sich die πίστις θεοῦ und das ἠπίστησαν von Seiten der Juden entgegen. Bei der πίστις θεοῦ denkt aber der Apostel zweifellos an den gleichsam gegenseitig zwischen den Juden und Gott eingegangenen Vertrag, von Seiten der Juden, seinen Geboten, wie seinen Verheißungen zu glauben, d. h. (siehe oben über πίστις) ihnen treu zu bleiben und darnach zu leben, von Gott aber, ihnen seine Verheißungen zu erfüllen. Es muß also ein Gegensatz entstehen zwischen der treuen Erfüllung Gottes und der Nichterfüllung der von den Juden eingegangenen Pflichten; dieser kömmt aber nur durch die Fassung von den früheren Verirrungen der Juden, denn den Glauben an das Evangelium hatten sie ja nicht versprochen, vielmehr war es nur die Nichtannahme einer Wohlthat, wenn auch der größten. Das haben denn auch schon viele Ausleger gefühlt, und es darum durch ἀπειθεῖν erklären wollen, wie insbesondere Rückert, aber ohne Noth. Wie πίστις als Glaube auch die Denk- und Handlungsweise einschließt (siehe oben), so auch ἀπιστεῖν, insofern, wer nicht nach Gottes Geboten und Verheißungen lebt, auch nicht wahrhaft an sie glaubt. Uebrigens ist der Anklang in ἠπίστησαν, ἀπιστία und πίστιν unverkennbar. — ἀπιστία, durch ἠπίστησαν erklärt. — πίστιν θεοῦ: Treue, Wahrhaftigkeit, wie es auch im Classischen vorkömmt, ursprünglich die Eigenschaft Gottes, nach welcher man ihm glauben kann, Zuverlässigkeit; ähnlich πιστός: treu, zuverlässig.

V. 4. Gänzliche Verneinung der V. 3. aufgestellten Frage, und Andeutung, daß Gott nicht nur sich stets gleich und treu sey, sondern auch als solcher immer erkannt werden müsse. — μὴ γένοιτο, stets wiederkehrende Formel, wenn der Apostel recht stark verneinen will: das sey

Sinne folgen soll, daß er ja als Richter gerecht seyn müsse. In Wahrheit beweis't er seinen Satz wieder nicht; gerade das, was nun in Frage steht, die Gerechtigkeit Gottes, stellt er nur in veränderter Form als ausgemacht hin.

V. 7 — 8. nimmt der Apostel die falsche Folgerung, die man aus seiner Behauptung V. 4. ziehen konnte, nochmals auf, und zwar so, daß er sie erst recht genau darlegt, sodann aber in kurzen, doch um so stärkern Ausdrücken verdammt. Es ist aber der Gedanke, den er als falsch vorträgt, ganz ähnlich, wie oben, der: gereicht der Trug der Menschen dazu, Gottes Wahrhaftigkeit darzustellen und somit ihm zur Ehre, — wozu soll der Mensch noch als Sünder verurtheilt werden, und nicht vielmehr das Böse thun, damit eben Gutes, jene Verherrlichung Gottes, daraus entstehe. Diese Folgerung aber scheint dem Apostel so absurd, daß er sich gar nicht in weitere Widerlegung einläßt, sondern alles zusammenfaßt in den Worten: daß solche Menschen gewiß und mit Recht verdammt werden würden. Im Ganzen liegen nun durchaus keine Schwierigkeiten vor, so viele Mühe sich auch die Ausleger gegeben haben, deren hineinzulegen.

V. 7. γάρ, weiset zurück auf V. 5, und bedeutet, daß, was folge, immer noch eine Erläuterung jenes Einwurfs sey. Der Apostel nimmt das Ganze aber wegen der Wichtigkeit, die die Sache in seinen Augen hatte, wieder auf, insofern ihm noch V. 8. wirklich schon dergleichen Folgerungen entgegengestellt waren, vielleicht auch von dem unbestimmten Gefühle geleitet, daß seine Widerlegung doch nicht als befriedigend angesehen werden möchte. — ἀλήθεια-θεοῦ, abstr. pro concreto: die Wahrheit Gottes, d. h. die Eigenschaft Gottes, nach welcher er πίστιν hat (V. 3.) und ἀληθής ist (V. 4.); also treu und wahrhaft ist. — ψεύσματι, nach dem Gegensatze: betrügliche Denk- und Handlungsweise des Menschen, nach welcher er seiner Verpflichtung gegen Gott nicht nachkömmt, insofern gleich bedeutend mit ἀδικία, V. 5. — ἐπερίσσευσεν. Das Verb. bedeutet: über das Maß gehen, dann (περισσὸν εἶναι): reichlich, groß seyn oder werden, sich so darstellen, zeigen, mit εἰς-δόξαν: denn, wenn die Wahrheit Gottes durch mein Unrecht nur so

recht groß erst erschienen ist zu seiner Verherrlichung, d. h. wenn Gottes Wahrhaftigkeit durch mein Unrecht erst in ihr rechtes Licht gesetzt und so Gott verherrlicht worden ist.

V. 8. gehört eng zu V. 7. und muß darum das Fragezeichen nach V. 7. in ein bloßes Comma umgewandelt werden. In dem Folgenden tritt nun eine Veränderung in der Construction ein, über welche Rückert recht gut geurtheilt hat. Der Apostel will nämlich unmittelbar in der Frage fortfahren, und sie würde richtig durchgeführt so lauten: *καὶ τί μὴ ποιῶ* (conjunct.) *τὰ κακὰ, ἵνα ἔλθῃ τὰ ἀγαθά;* Kaum hat aber der Apostel die Frage aus der Seele seiner Gegner begonnen, so fällt ihm ein, wie man diesen Irrthum ihm wirklich schon zur Last gelegt habe; er fügt darum die Erinnerung daran, gleichsam als eine neue Verwahrung gegen solche Beschuldigung ein, verliert aber dabei die eigentliche Fragform aus der Erinnerung, und führt nun den Gedanken so durch, daß er ihn grammatisch an den eingeschobnen Satz anschließt, Matth. Gr. S. 1297. ff.; darnach ist *μή* den Gesetzen der Sprache entsprechend, *ὅτι* bezieht sich auf *λέγειν*, und der Conj. ist durchaus an seiner Stelle. — *ὧν-ἐστι*, die so kurze als kräftige Antwort des Apostels: deren Verdammungsurtheil gerecht ist, d. h. die gewiß, und mit Recht verdammt worden. Auch hier hat der Apostel die eigentliche Schwierigkeit nicht gelöst, er schlägt alles vielmehr mit einem Machtspruche nieder.

6) Cap. III, 9-21. Wiederaufnahme des Satzes, daß vor Gott die Juden keinen Vorzug haben, weil sie eben so gut, wie die Heiden, insgesammt Sünder sind, Beweis dafür aus dem A. T. und Schluß des Abschnittes mit der wichtigen Behauptung, daß demnach die ganze Welt vor Gott schuldig sey.

V. 9. Es findet sich hier die Lesart *τί οὖν προκατέχομεν περισσόν; ᾐτιασάμεθα* etc., aber sowohl die äußern, als innern Gründe sind entschieden dagegen. Obwohl nämlich der Sinn am Ende gleich seyn dürfte, so ist doch die gewöhnliche Lesart *προεχόμεθα;* die bei weiten schwerere, über deren wahren Sinn die Ausleger zur Zeit noch nicht einig geworden, wogegen die andere sehr leicht wäre. Spricht nun schon das unbedingt für *προεχόμεθα*, insofern man wohl begreift, wie man dazu kam, die leichtere zu setzen, aber nicht, warum man, wäre

jene ursprünglich dagewesen, προεχόμεθα wählte, so sieht auch jene Lesart durchaus einer Glosse so ähnlich, die ein Abschreiber zur Erklärung von προεχόμεθα, worin er ganz richtig einen Hinblick auf V. 1. fand, hinzugesetzt hatte, daß wohl kein Zweifel weiter bleibt. Eine andere Schwierigkeit macht die Interpunction. Zwei Arten scheinen möglich: τί οὖν; προεχόμεθα; oder: τί οὖν προεχόμεθα; Nur die erste ist richtig, weil, wie Rückert richtig bemerkt, auf die andere nicht οὐ πάντως, sondern οὐδέν hätte geantwortet werden müssen. — In der Erklärung des Ganzen, insbesondere des Zusammenhanges, wie des Einzelnen liegen nun wirklich große Schwierigkeiten vor. Wir betrachten zuerst die einzelnen schwierigen Worte für sich. τί οὖν; gewöhnliche Formel, wenn das Resultat einer Untersuchung gezogen, und zwar in Verbindung zu Früherem gesetzt werden soll: wie steht es denn nun? — προεχόμεθα, besonders streitig. Die Bedeutungen, in denen es erscheint, sind: 1) vorhaben, phys. oder vorhalten, davon das Med. sehr gewöhnlich: etwas (zum Schutze) vor sich halten, sich schützen. 2) trop., etwas vorschützen. 3) ebenfalls trop., etwas vorhaben, d. h. etwas vor einem andern voraushaben, — übertreffen, von phys. Dingen: vorragen. — In Frage kommen nun drei Erklärungen, die nach jenen Bedeutungen des Verbi von denkenden Männern vorgetragen sind. I) vorschützen: Hemsterhuis, Venema, Morus, Ernesti, Koppe, u. a., aber: 1) ist die Sprache dagegen; es müßte nun doch τί mit προεχόμ. verbunden werden, und da paßt denn, wie schon vorher gegen alle solche Verbindung erinnert ist, die Antwort οὐ πάντως nicht. 2) sieht man gar keinen Zusammenhang solchen Sinnes, weder mit dem Vorhergehenden, noch mit dem Folgenden, noch zur ganzen Darstellung des Apostels ein: es ist weder in der Seele des Juden, noch des Paulus passend, und darf diese Erklärung wohl als entschieden falsch angesprochen werden. II) προεχόμεθα als Passiv, werden wir übertroffen? Wettstein, Cramer, Storr, und neuerlich wieder Rückert, aber, obwohl zugegeben ist, daß sprachlich nichts einzuwenden wäre, s. **Plutarch. de Stoic. contradict. p. 1038. D.**, spricht gegen diese Erklärung wohl auch entschieden der Zusammenhang, wie schon von früheren Auslegern bemerkt, nur noch nicht in seiner ganzen

Bedeutsamkeit geltend gemacht ist. Es gibt diese Erklärung natürlich den Sinn: daß der Gegner Pauli vom rein jüdisch-theokratischen Standpunkte aus fragt: sind wir gar im Nachtheil gegen die Heiden? Der Apostel antwortet mit οὐ πάντως und fügt dann mit γάρ den Grund hinzu. Man mag nun οὐ πάντως (wovon nachher) erklären, wie man will, entweder: nicht in aller Hinsicht, oder: in keiner Hinsicht, immer müßte das Folgende ganz unbestreitbar eine Beweisführung dafür seyn, daß die Heiden eben so gut Sünder seyen, als die Juden, und daß aus diesem Grunde die Juden nicht in Nachtheil wären. Aber 1) stellt Paulus Ἰουδαίους voran, zum Zeichen, daß darauf der Hauptbegriff ruhe; 2) beweis't er aus dem A. T., daß gar kein Gerechter und Tugendhafter gefunden werde, — fügt erläuternd V. 19. hinzu, das wissen ja aber alle, daß, was im Gesetze steht, den Juden gilt (d. h. ausgemacht doch nur: aus diesen Aussprüchen des Gesetzes folgt ja nothwendig, daß kein Jude vor Gott gerecht ist), und erweitert nun, jetzt auch über die andere Hälfte der Menschen aburtheilend, nachdem nun dargethan, daß, wie die Heiden, so auch die Juden Sünder sind, sein Urtheil über den sittlichen Zustand der Menschheit dahin: so daß nun die ganze Welt sich als schuldig bekennen muß, — was er gar nicht konnte, wenn er eben hätte beweisen wollen, daß die Juden nicht im Nachtheil seyen gegen die Heiden, ein Gedanke, der das Ganze verwirrt und verkehrt. Gegen die eben gegebne Erläuterung könnte vielleicht das eingewendet werden: der Apostel wolle durch jene Beweise aus dem A. T. es nur den Juden glaublicher machen, daß sie nicht im Nachtheile seyen, indem er damit nur zeigen wolle, daß alle Menschen Sünder seyen, folglich die Heiden so gut wie die Juden. Aber das Gewicht ist nur scheinbar. Daß es dem Apostel nach der oben versuchten Erläuterung nur darauf ankömmt, die Juden als Sünder darzustellen, dafür spricht nun wohl wieder entscheidend seine fortgehende Argumentation V. 20. die ganze Welt ist schuldig, eben deswegen, weil (von den Heiden ist ihre Verdammniß schon lange dargethan) durch die Werke des Gesetzes niemand gerecht wird, d. h. außer den Heiden nun eben auch die Juden vor Gott Sünder sind. So kann ich die Erklärung Rückerts nur für verfehlt halten. III) die von

den meisten Auslegern gebilligte Erklärung, προεχόμεθα als Med.: haben wir einen Vorzug? Diese Erklärung, die nun immer die gewöhnliche gewesen ist, ist wohl auch die allein richtige, wie sich aus einer Würdigung der Gegengründe ergeben mag. Man wendet ein: 1) das Verb. προεχόμεθα komme nicht im Med. in der Bedeutung des Act. vor, der Hauptgrund. Aber, gesetzt auch, es fände sich gar keine Stelle, in der jene Bedeutung zweifellos wäre, so folgt ja daraus nicht, daß man nicht so gesagt, wenigstens es im Hellenistischen so gebraucht hätte; daß wir gerade keine Stelle besitzen, kann zufällig seyn. Wichtiger ist darum die Vergleichung des griechischen Sprachidioms, ob wohl ein solcher Gebrauch möglich, oder nicht. Da findet sich nun z. B. παρέχω im Act. als darreichen und im Med. ebenfalls in derselben Bedeutung, ohne daß ein Unterschied durch die Medialform sichtbar würde, wie ja überhaupt, so sicher sonst der innere logische Gang der Sprachbildung seyn mag, doch auch der Gebrauch seiner Rechte fordert. Entweder ist nun das Med. nur rein, wie das Activ., gebraucht, da sich im Griechischen allerdings Verba mit der Medialform finden, welche eine reflexive Beziehung durchaus nicht zulassen (s. Rost. Gr. ed. 3. p. 434.), oder man kann immer noch eine solche mit Bretschneid. herstellen, insofern das eigenmächtige Verfahren mit ausgedrückt werden soll: dürfen wir uns noch einen Vorzug zuschreiben, keineswegs aber ist eine solche Bedeutung, wie sie Rückert nennt, sprachwidrig. 2) wird von Rückert eingewendet: „der Apostel könne nicht den Vorzug, den er (III, 2.) zugestanden, ableugnen". Das beruht aber nur theils auf einer falschen Erklärung von οὐ πάντως, wovon nachher, theils auf einer ganz falschen Würdigung der Verhältnisse, von welchen Paulus redet. Es ist ganz mit Recht schon von den Auslegern bemerkt, insbesondere von Mel., daß Paulus in der Zeit unterscheidet. Daß die Juden dadurch, daß ihnen Gott die Verheißungen gegeben, so wie sonst überhaupt durch ihr Gesetz einen Vorzug vor den Heiden hätten, das wollte Paulus nicht leugnen (s. IX, 1.) und konnte er gar nicht. Deshalb sagt er: sie haben einen Vorzug, sie haben die Verheißungen, die ihnen und durch sie allen Völkern Heil versprechen, und Gott wird sie erfüllen, aber, indem er nun von der δικαιοσύνη der Juden

reden will (und daß er das will, dafür spricht ausgemacht gleich V. 10, insbesondere V. 20), verneint er, daß sie in jeder Hinsicht einen Vorzug hätten, eben weil sie (s. nun II, 13. 17. 29. III, 9. IX, 30 — 33.) das Gesetz nicht erfüllt haben, sondern Sünder sind. So wie nun die Gegengründe nichts gegen die angenommene Erklärung von προεχόμεθα bedeuten, so spricht der Zusammenhang wohl entscheidend dafür, insofern der Apostel dann beweis't, daß den Juden οὐ πάντως ein Vorzug zukomme. — οὐ πάντως, wieder sehr zweifelhaft. Die Ausleger schwanken zwischen zwei Erklärungen, entweder: nicht in aller Art, non per omnia, oder: durchaus gar nicht, omnino non, — vielleicht mit großem Unrecht. Die natürlichste und darum leicht die richtigste Fassung ist ohnstreitig die, daß man jedes Wort läßt, wie es ist, und darnach bedeutet denn οὐ πάντως nur: nicht durchaus, d. h. nicht in aller Hinsicht, nicht überhaupt, ebenso wie die Bedeutung zweifellos vorliegt 1. Cor. 5, 10, und nicht etwa umgekehrt: durchaus nicht, in welchem Falle das bei Homer gewöhnliche πάντως οὐ stehen müßte. Man beruft sich nun zwar auf die sogenannte Trajection, s. darüber Win. Gr. p. 176. aber diese ganze Lehre dürfte selbst nicht haltbar seyn, wie vielweniger einen Stützpunkt für jene Erklärung von οὐ πάντως geben. Es beruht jene Lehre doch nur auf der Ansicht, daß in der Wortstellung eine Art Willkühr herrsche. Aber wie diese überhaupt, so ist auch die Versetzung immer durch den Sinn bedingt, und so wenig es gleich ist, ob ein verständiger Mann bei uns sagt: nicht durchaus, oder durchaus nicht, so wenig ist griechisch: οὐ πάντως und πάντως οὐ gleichbedeutend. Darnach mag es denn freilich wunderbar erscheinen, wie Rückert gerade umgekehrt die Deutung: durchaus nicht für die ursprüngliche und unfehlbare ausgeben mag. Der Sinn des Ganzen ist: wie ist es denn nun? haben wir (Juden, indem der Apostel sich selbst mit einschließt) etwas zum Voraus (vor den Heiden)? Nicht durchaus (den oben angegebnen Vorzug wohl, daß wir die Verheißungen empfingen und das Lieblingsvolk Gottes waren, aber nun bei der neuern Heilsordnung in den Augen Gottes nichts), denn es sind ja die Juden so gut, wie die Heiden Sünder. Darnach dürften wir auch nun erst richtig über den Zusammenhang des ganzen

Abschnittes urtheilen, der von Rückert wieder verfehlt scheint. Man hat wohl zu wenig auf den Gang, den der Apostel im Großen und Ganzen nimmt, gesehen. Sein Zweck ist der, auch die Juden als Sünder und daher heilsbedürftig darzustellen, und er that es bis II, 29. so, daß er Juden und Heiden verglich, und das Resultat zog, daß die Juden eben nicht besser seyen, als die Heiden. Wegen möglicher Einwürfe schob er dann die Betrachtung über den Vorzug der Juden ein, aber das konnte ihn in seiner Hauptargumentation nicht stören, sondern er nimmt eben mit οὖν, nachdem er in seiner Weise die möglichen Einwürfe erledigt hat, das ganze Obige wieder auf, daß vor Gott die Juden keinen Vorzug hätten, und stellt nun als Grund davon die Wahrheit hin, auf welche es ihm eigentlich ankömmt, daß die Juden Sünder sind, was er dann noch genauer aus dem A. T. beweiset *). — προῃτιασάμεθα. Der Apostel beginnt nun die Beweisführung dafür, daß die Juden nicht in allem Vorzüge haben: ich habe vorher angeklagt, d. h. die Anklage ausgesprochen, C. I. II. — πάντας, bedeutsam: ad unum omnes. — ὑφ' ἁμαρτίαν: unter der Sünde, d. h. indem die Sünde gleichsam personificirt wird: unter der Herrschaft der Sünde, Sünder seyn.

V. 10 — 18. beweist der Apostel seinen Satz, daß die Juden, wie die Heiden Sünder sind, mit Stellen aus dem A. T: schon da sey geklagt und ausgesprochen, daß es keinen Gerechten vor Gott gebe. — Die Stellen selbst sind aus verschiedenen Theilen des A. T. genommen, citirt nach der LXX, aber nicht immer treu, sondern verändert, entweder weil der Apostel bloß den Sinn herausnahm, der ihm in den Worten der LXX. für seine Behauptung zu liegen schien,

*) Gewiß mit Unrecht will Rückert den Zusammenhang wegen οὖν nur auf 1 — 8. beziehen, wobei der Zusammenhang im Großen ganz übersehen und die wahre Beziehung verkannt scheint; denn οὖν, veranlaßt durch 1 — 8, resumirt es zwar, soll es aber nun eben mit dem Früheren in Verbindung setzen. Eben so wenig genau ist die Erklärung Rückert's: Paulus frage nicht in eigenem Namen, sondern in dem seines Gegners, dem er Antwort gebe. Ein solcher Unterschied ist gar nicht, Paulus macht sich die Einwürfe selbst, und in προεχόμεθα schließt er sich als Jude mit ein.

oder auch, weil er nur nach dem Gedächtnisse citirte. Für das Verständniß unseres Briefes genügt es, den Sinn nachzuweisen, den der Apostel ausdrücken wollte.

V. 10. Woher diese Stelle, ist nicht recht klar. Rückert scheint sie für eine Umänderung der Worte der LXX. aus Ps. 14, 1. zu nehmen: *οὐκ ἔστι ποιῶν χρηστότητα, οὐκ ἔστιν ἕως ἑνός*, was höchst unwahrscheinlich ist, weil der Apostel nachher V. 12. aus diesem Ps. V. 2 und 3. und zwar wörtlich anführt. Ich urtheile, ähnlich wie Tholuck, so: der Apostel will den Satz beweisen, daß die Juden, wie die Heiden, Sünder sind, und sich nun auf die Schrift berufend sagt er: "wie geschrieben steht, daß keiner gerecht ist" (als Urtheil des Apostels über den Inhalt der Schrift), und citirt nun erst Stellen des A. T., wie sie ihm nach den Worten der LXX. dafür zu sprechen scheinen.

V. 11. Aus Ps. 14, 2. LXX, im Zusammenhange: *τοῦ ἰδεῖν* (Gott sieht vom Himmel herab nach dem Thun der Menschen) *εἰ ἔστι συνιῶν ἢ ἐκζητῶν τὸν Θεόν.* Paulus meint: keiner habe Einsicht, und suche (frage nach) Gott.

V. 12. Aus Ps. 14, 3. wörtlich nach den LXX. — *ἐξέκλιναν*: סוּר, von Gott zurückweichen, abfallen. — *ἠχρειώθησαν*: נֶאֱלָחוּ, sind unnütz, unbrauchbar geworden.

V. 15. Aus zwei Psalmen. — *τάφος — ἐδολιοῦσαν*, aus Ps. 5, 10: ein offenes Grab ist ihr Rachen (bitter gesagt), mit ihren Zungen täuschen sie. Paulus nennt nach Vorgang des A. T. einzelne Züge der allgemeinen Verderbtheit, das Grab ist Bild des Verschlingens, die Worte, die sie sprechen, drohen, gleich dem offenen Grabe, nur Tod und Vernichtung. — *ἐδολιοῦσαν* (*δόλιος*: listig, von Nachstellungen der Jagd, *δολιόω*: dolose agere): sie täuschen mit ihren Zungen. Dagegen ist *ἰὸς — αὐτῶν* aus Ps. 140, wörtlich nach den LXX. Das Ganze: Bild hinterlistiger Verderben bringender Rede.

V. 14. Nach der gewöhnlichen Folge des hebr. Textes aus Ps. 10, 7., nach der Anordnung der Psalmen in den Ausgaben der LXX. (s. V. T. ex versione LXX. interpretum ed. J. J. Breitinger. Tiguri. MDCCXXXII.) aus Ps. 9, 28. — LXX: *οὗ ἀρᾶς τὸ στόμα αὐτοῦ γέμει καὶ πικρίας καὶ δόλου*: voll Fluch und Bitterkeit ist ihr Mund.

V. 15—17. Aus Jes. 59, 7—8. — LXX: *οἱ δὲ*

πόδες αὐτῶν ἐπὶ πονηρίαν τρέχουσι, ταχινοὶ ἐκχέαι αἷμα, καὶ οἱ διαλογισμοὶ αὐτῶν διαλογισμοὶ ἀφρόνων σύντριμμα etc. ohne Abweichung. — ὀξεῖς: sie sind gleich fertig, ꝛc. — σύντριμμα etc.: alles ihr Thun bringt Unheil und Verderben.

V. 18. Aus Ps. 36, 2. LXX: αὐτοῦ für αὐτῶν.

V. 19. weiſ't der Apostel zuerst nochmals auf die Absicht hin, wozu er jene Aussprüche angeführt, nämlich die Sündhaftigkeit der Juden darzuthun — was das Gesetz sagt, sagt es den Juden, folglich ist dort schon gesagt, daß sie alle Sünder sind, — und schließt nun seine ganze Darstellung des sittlichen Zustandes der Menschheit, nachdem er Cap. I. von den Heiden und sodann II — III, 19. von den Juden gezeigt hat, daß sie Sünder sind mit der hochwichtigen Behauptung: daß demnach die ganze Welt vor Gott schuldig sey. — τοῖς ἐν τ. νόμῳ. ἐν drückt den Zustand aus: die im Gesetze, d. h. in Verbindung mit dem Gesetze leben, — Juden. — ἵνα: so daß, — πᾶν στόμα φραγῇ. Das Bild ist: Gott, als Richter, hat alle, Heiden und Juden, vor sich versammelt, und sie von ihrer Strafbarkeit überführt, — jeder Mund ist verstopft, verstummt. — ὑπόδικος (ὑποδικάζω): der Zustand, in welchem sich der mit Recht Verklagte durch den Richterspruch gesetzt sieht, strafbar, schuldig. — πᾶς ὁ κόσμος: die ganze Welt, bedeutsam, ad unum omnes. — Die oft (Flatt und Rückert) behandelte Frage, inwiefern Paulus das sagen und namentlich von den bessern Individuen behaupten könne, oder nicht, erledigt sich ja wohl nun durch die oben gegebene Erörterung über die ganze Betrachtungsweise des Apostels: s. zu II, 14.

V. 20. fügt der Apostel noch einen erläuternden Grund für die Wahrheit seiner Behauptung, daß auch die Juden in der allgemeinen Sündhaftigkeit eingeschlossen seyen, hinzu: durch die Gesetzeswerke werde niemand vor Gott gerecht. — Διότι, gibt den Grund an für die eine, dem Apostel jetzt die wichtigere, Seite des zuletzt ausgesprochenen Gedankens: daß die ganze Welt vor Gott schuldig sey. Darin lag nämlich nicht nur die Resumtion der früher schon dargethanenen Verdammungswürdigkeit der Heiden, sondern auch nun die bestimmte Einschließung der Juden, und dieß beweiſ't er eben durch den

Satz: durch Werke des Gesetzes werde niemand gerecht. — ἔργων νόμου, oft erklärt: der Theil des mos. Gesetzes, welcher die Ritualgebote enthalte. Mit Recht hat man erinnert (Beza, Tholuck, Usteri, Winer, Rückert, Reiche), daß eine solche Abtrennung der Ritualgebote vom sittlichen Theile des mosaischen Gesetzes bei den Juden gar nicht gebräuchlich, beides vielmehr innig verbunden, und zwar die Beobachtung des Rituellen, ebenso wie die Befolgung der eigentlichen moralischen Gebote eine religiös-sittliche Pflicht gewesen. Es ist also die Befolgung der eigentlichen Sittengebote mit gemeint. — οὐ δικαιωθήσεται, nach dem oben aufgestellten Begriffe: für gerecht erklärt werden, nämlich von Gott, und daher gleichbedeutend mit: die Gerechtigkeit vor Gott erlangen *). — πᾶσα σάρξ, mit der Negation s. v. a.: Niemand, kein Mensch. — διὰ γάρ, gibt nun gleich den Grund an, warum durch Werke des Gesetzes niemand vor Gott gerecht werde: denn, sagt der Apostel, das Gesetz wirkt nur Erkenntniß der Sünde. — Kommen wir nun zur Hauptfrage. Wie ist eigentlich der Satz des Apostels: daß niemand durch die Werke des Gesetzes vor Gott gerecht werde, zu verstehen? und: lehrt er etwa, daß wirklich sittliche Handlungen nichts zur Gerechtigkeit vor Gott beitrügen? Anscheinend ist jener Gedanke wirklich ausgesprochen, aber so gewiß er an sich unsittlich ist, so gewiß ist er für den hochsittlichen Standpunkt des Apostels undenkbar. Nur Verwirrtheit im Denken könnte ihn noch als Paulinisch rechtfertigen wollen durch Verweisung auf den Gegensatz, den der Apostel zwischen Glauben und Werken mache, die bei ihm, wie zu I, 17. gezeigt, kein Gegensatz sind. Das volle Verständniß des Grundes sowohl, als der ganzen Stelle, gewinnen wir durch die Hinsicht auf Cap. VII und VIII, wo der Apostel das Verhältniß des Gesetzes zur Sittlichkeit des Menschen genau erörtert. Der Kern von allem, was er dort sagt (s. zu der Stelle unten selbst) ist: es liegt tief im Menschen ein anderes Gesetz, das ihn hindert, die Gebote des göttlichen Gesetzes zu thun, die Sinn-

*) Rückert verkennt wohl nur die innere Umbildung des Begriffs aus der Grundbedeutung, indem er bemerkt, es bedeute nicht, sowohl: gerecht gemacht werden, als vielmehr δίκαιος werden oder seyn.

lichkeit nämlich, der Grund aller Sünde. Diese Sinnlichkeit habe das Gesetz nicht brechen, und so der Mensch das Gesetz Gottes nicht erfüllen können; er habe so durch das mosaische Gesetz nur erkannt, wie er handeln solle, ohne die Kraft zu haben oder zu erhalten, es wirklich zu erfüllen, und sey so durch das Gesetz nur zur Erkenntniß seiner Sündhaftigkeit gelangt. Und so meint er hier nur das: die Juden seyen schuldig, wie die Heiden, weil sie Sünder seyen, und sie dürften sich nicht etwa deshalb frei von Sünde und Strafe wähnen, weil sie das Gesetz hätten; das diene nur dazu, ihnen einen Spiegel ihrer Handlungsweise vorzuhalten, in dem sie erkenneten, daß sie sündigten, aber, weil niemand das Gesetz erfülle, werde auch niemand durch Werke des Gesetzes vor Gott gerecht. Rückert: „nicht die Unmöglichkeit, durch wirklich vorhandene Sittlichkeit Gottes Wohlgefallen zu erlangen, behauptet Paulus, sondern das menschliche Unvermögen, eine wahre und genügende Sittlichkeit zu erwerben" ꝛc. Wie dieß aber nun einerseits mit der oben gegebenen Erörterung über die Lehre vom Glauben, der Grundlehre des ganzen Paulin. Systems, so ganz zusammentrifft, so wird es auch anderseits dadurch genauer bestimmt, und wohl überhaupt erst richtig erkannt. Paulus leugnet nicht, daß Sittlichkeit vor Gott gerecht mache, nicht die Möglichkeit überhaupt, sittlich zu seyn, sondern nur, daß wahre Sittlichkeit eintrete, wo noch nicht jene tiefere Erkenntniß und Würdigung seiner selbst im Verhältniß zu Gottes Heiligkeit, — der Glaube — in einem Gemüthe Wurzel gefaßt *), als aus welcher allein wahre Tugend und dadurch auch die Gerechtigkeit vor Gott entstehen kann. — Noch macht der Ausdruck πᾶσα σάρξ Schwierigkeit. An sich ist er ganz allgemein, die ganze Menschheit umfassend, also auch die Heiden. Nun ist aber im Vorhergehenden nicht nur der Beweis, daß auch die Juden Sünder

*) Dadurch löset sich auch der Einwurf von Reiche zu unserer Stelle. „Ein Beweis der Unmöglichkeit wahrer Rechtschaffenheit für den natürlichen Menschen überhaupt, oder für die vorchristliche Menschheit insbesondere, zerstörte die ganze Argumentation des Ap.; denn zum Unmöglichen ist der Mensch nicht verpflichtet, und eine durch unüberwindliche Hindernisse bedingte Immoralität bedarf keiner Vergebung."

sind, die Hauptsache, und V. 19. zweifellos von dem mosaischen Gesetze zu verstehen, sondern auch die ἔργα νόμου V. 20. scheinen durch den mit γάρ hereingeführten Grund nur auf das mosaische Gesetz bezogen, und so die Frage gegeben, wie Paulus das von den Heiden überhaupt aussagen könne, daß sie nicht durch die Erfüllung des mosaischen Gesetzes gerecht würden, was gar nicht zu erwarten sey. Das Ganze löset sich so: V. 9 — 18. hat der Apostel das Zeugniß des A. T. über die Sündhaftigkeit der Juden angeführt, und V. 19. dasselbe ausdrücklich auf die Juden bezogen. Aber, eben weil von den Heiden dasselbe schon früher bewiesen war, schloß er V. 19. den Gedanken der Sündhaftigkeit der ganzen Menschheit allgemein ab. Indem er dieß aber nun begründen will, tritt ihm jener tiefere Gedanke als erster und letzter Grund vor die Seele. Er spricht ihn wiederum streng nach den historischen Verhältnissen aus, d. h. mit Beziehung auf den bisherigen Maßstab aller Tugend, das den Juden gegebene Gesetz, gibt ihm aber die für πᾶσα σάρξ erforderliche Allgemeinheit und Bedeutsamkeit so, daß er durch die Wendung ἔργων νόμου auch die Heiden einschließt, insofern damit, ganz seiner obigen Behauptung (II, 14.) gemäß, angedeutet wird, daß auch die Heiden die Summe des Gesetzes in sich tragen. Die Begründung davon aber geschieht und konnte wohl nur geschehen durch die besondere Hinsicht auf das mosaische Gesetz, gemäß der Grundansicht des Verhältnisses desselben zur menschlichen sittlichen Natur überhaupt, wie jene einmal in der Tiefe des Gemüthes des Apostels sich gebildet hatte. Während ἔργα νόμου die Heiden mit umfaßten, — wird νόμος darnach nur von dem mosaischen Gesetze verstanden.

IV. Verkündigung der wegen Unzulänglichkeit des Heiden- und Judenthums nun in Christo getroffenen Heilsanstalt für alle Menschen, nämlich der Rechtfertigung vor Gott durch den Glauben. III, 21 — 27.

Der Apostel hatte seine Predigt des Evangeliums damit begonnen, daß er dessen ganzen Werth in den Worten zusammen-

faßte, es wirke die Seligkeit, hatte dieß dann dadurch erläutert, daß es die Gerechtigkeit vor Gott gebe (I, 17.), die nothwendig sey, weil Gott zürne, und hat in seiner ganzen bisherigen Darstellung nun nachgewiesen, daß Gott mit Recht zürne, insofern sowohl die Heiden, als auch die Juden, in welche zwei Massen die ganze Menschheit zerfällt, vor Gott Sünder sind. Damit ist denn nun nicht nur das Gemälde der ganzen Vorzeit vor Christo vollendet, sondern auch eben die Nothwendigkeit eines neuen Weges, vor Gott gerecht zu werden, wozu bisher noch Niemand, weder Heiden noch Juden, gelangt war, recht in's Licht gesetzt, und der Apostel geht nun dazu über, daß denn eben im Evangelio ein neuer Weg offenbaret worden, gerecht zu werden, nämlich durch den Glauben an den hingebenden Opfertod Christi, durch welchen Gottes Gerechtigkeit ein Opfer gebracht und daher die Schuld der Menschheit gesühnt sey.

V. 21. Anfang der Schilderung dessen, was das Evangelium gewähre, das Ganze so gehalten, daß es gleich das wahre Verhältniß der neuen Anstalt, als einer göttlichen, zum Mosaismus, einer ebenfalls göttlichen Heilsanstalt darstellt. — νυνὶ δέ: jetzt aber, Adv. der Zeit. — χωρὶς νόμου: ohne, sonder das mosaische Gesetz. Die wahre Bedeutung dieser Worte ergibt sich erst durch einen Blick auf ihren wahren Zusammenhang. Der Apostel hatte zuletzt von der Sündhaftigkeit der Juden gehandelt, und seinen Satz, daß auch die Juden schuldig seyen, ausdrücklich noch dadurch motivirt, durch Werke des Gesetzes werde niemand gerecht. Darum beginnt er denn auch seine Verkündigung des nun eingetretenen christlichen Heiles zunächst mit dem Gegensatze gegen das mosaische Gesetz: es ist nun ohne das mosaische Gesetz ein Weg zur Gerechtigkeit vor Gott gezeigt. — δικαιοσύνη θεοῦ, nun ganz, wie es oben I, 17. entwickelt worden ist, zu fassen: die Gerechtigkeit vor Gott, als heiligem Gesetzgeber und Richter. — πεφανέρωται, das Perf. bedeutsam, die Offenbarung wird als eine durch Christum eingetretene und nun abgeschlossene Thatsache geschildert; der Zustand, in welchem der Mensch vor Gott gerecht ist, war bisher noch nie eingetreten, darum denn auch noch verborgen, nun aber ist offenbart, wie und wodurch der Mensch vor Gott gerecht werde. — μαρτυρουμένη προφητῶν: und

jene Gerechtigkeit ist schon bezeugt von dem A. T., d. h. es weis't schon das A. T. in seinen Aussprüchen darauf hin. Obwohl, will Paulus sagen, die neue Heilsanstalt die alte aufhebt (χωρὶς νόμου), so ist sie doch nicht etwa in Widerspruch mit ihr, sondern das ganze Christenthum ist nur eine Fortsetzung des Planes, den Gott mit dem Judenthume gehabt, die eigentliche Vollendung desselben (s. III, 31.), und darum deutet schon die alte Weissagung auf Christus und sein Heil hin. — νόμου καὶ τῶν προφητῶν, nur eine Umschreibung des A. T. nach einer zu Jesu Zeit gewöhnlichen Eintheilung seiner Bücher.

V. 22. bestimmt der Apostel die zuerst in Bezug auf das Judenthum geschilderte δικαιοσύνη, welche das Christenthum gebe, in ihrem wahren Verhältnisse zur Menschheit überhaupt. — δικαιοσύνη δὲ θεοῦ: es ist aber eine Gerechtigkeit vor Gott διὰ πίστεως, die da erlangt wird durch den Glauben. Dieser Glaube wird näher bestimmt als eine πίστις Ἰ. χρ.: an Jesum Christum, s. Marc. 11, 22. Apg. 3, 16. Gal. 2, 20: d. h. gläubige Annahme von Jesu, als des erwarteten Messias, und, was nach Paulinischer Ansicht davon unzertrennlich ist, an die durch Christum geschehene Erlösung. — εἰς πάντας καὶ ἐπὶ πάντας. Hier ist zuerst die Lesart streitig. καὶ ἐπὶ πάντας fehlen in A. C., vielen jüngern Codd., in einigen Versionen, bei einigen ältern griechischen Vätern und Augustin, und, wie Griesbach, hat es neuerlich auch Lachmann aus dem Texte gestrichen. Entscheiden läßt sich aber schwerlich, da die äußeren Auctoritäten dagegen keinesweges überwiegend sind, das aber unbedingt für die Aechtheit spricht, daß der Anlaß zu einer Glosse καὶ ἐπὶ πάντας, um εἰς πάντας zu erklären, zu gering ist, und man gewiß früher schon die weit leichtere Lesart (εἰς πάντας allein) vorgezogen hätte, wenn die unbequemen Worte καὶ ἐπὶ πάντας nicht schon durch zu große Auctorität geschützt gewesen wären. Wie es nun auch sey, die Worte enthalten die Bestimmung, wie die Bedingung der δικαιοσύνη: sie ist bestimmt allen, allen ohne Unterschied, die da glauben. Man hat sich nun große Mühe gegeben, einen Unterschied in dem Sinn von εἰς πάντας und ἐπὶ πάντας zu finden, und es ist schon bemerkt, daß mit Weglassung von καὶ ἐπὶ πάντας alles leichter wäre. Sind die Worte aber

ächt, so will der Apostel, insofern εἰς und ἐπί c. Acc. beide gleicherweise Richtung auf etwas hin, hier Bestimmung für etwas bedeuten, durch den zwiefachen ganz ähnlichen Ausdruck nur den Gedanken, daß sie allen bestimmt sey, recht stark hervorheben, und es ist kein Unterschied, als der in den Worten, wie wir sagen: für und an alle. — οὐ-διαστολή, Begründung des eben ausgesprochenen Gedankens, daß die δικ. allen bestimmt sey, durch Hinweisung auf das wahre Verhältniß aller zu Gott: denn es ist (in dem sittlichen Zustande aller, der Heiden, wie der Juden, vor Gott) kein Unterschied.

V. 23—26. folgt nun der eigentlich tiefste Punkt der ganzen Paulinischen Lehre von Christo, wie Rückert mit Recht sagt, „die ganze Paulinische Erlösungslehre in's kurze zusammengedrängt." Der richtigen Fassung derselben muß indessen, bei der großen Schwierigkeit mancher Ausdrücke, die Erklärung des Einzelnen vorangehen.

V. 23. Der Apostel will nachweisen, warum (in der sittlichen Würdigkeit der Menschen vor Gott) kein Unterschied sey, und stellt dazu den Satz auf: denn alle haben gesündigt und ermangeln der Ehre bei Gott. — γάρ, behält auch hier seine ganz gewöhnliche Bedeutung, daß es Früheres erläutert und begründet*). — ὑστεροῦνται, nach der Grundbedeutung: später seyn, zu spät kommen, nicht erreichen, hier,

*) Wenn Rückert sagt, „man wird wohl thun, in der Partikel γάρ „nicht sowohl eine Anknüpfung an die letzten Worte von der Art zu „suchen, wie sie von denen gemacht wird, die mit Luthern über„setzen: Es ist kein Unterschied, sie sind allzumahl Sünder. Zwar „könnten die Worte, auch mit γάρ, dieß bedeuten, aber der Sinn „des Apostels ist dieser nicht, sondern zu zeigen, in Bezug auf die „Rechtfertigung sey für alle nur ein Weg u. s. w.", so dürfte das nur eine Verkennung der Rechte der Sprache, wie des Zusammenhangs und eine willkührliche Deutung seyn. Nach der Sprache ist die Bedeutung eines Wortes nicht willkührlich, nach dem Zusammenhang knüpft γάρ durchaus an das Vorige an, und, was die Erklärung selbst anlangt, so konnte Paulus keinen andern Sinn meinen, als der nun einmal in den Worten, die er braucht, liegt, oder er mußte darauf verzichten, verstanden zu werden. Wie wenig aber Tholuck in den wahren Zusammenhang, wie er nun einmal ist, eingedrungen, zeigt seine Bemerkung: „daß V. 23. nur als eine Unterbrechung der Entwickelung anzusehen sey."

sie ermangeln, haben nicht. — τῆς δόξης τοῦ θεοῦ, auf das Mannichfaltigste erklärt. Es muß wohl ein anderer Weg eingeschlagen werden, als bisher geschehen ist. δόξα bedeutet Meinung, dann insbesondere die gute Meinung, die andere von uns haben, Lob, und daher Ehre und Herrlichkeit (LXX: כָּבוֹד תִּפְאֶרֶת הוֹד). Darnach ist denn δόξα wieder ein Wort, das je nach dem Zusammenhange einen ganz verschiedenen Sinn haben kann. Nach dem Zusammenhange ist es nun zuerst etwas, was die Menschen haben sollen, und daher auch zu haben im Stande seyn müssen. Darnach bleiben von allen sonst durch den Gebrauch des Wortes möglichen Bedeutungen nur Lob und Ehre übrig, weil Meinung so gut wie nichts sagt, Herrlichkeit, Majestät aber von den Menschen in ihrem gewöhnlichen Zustande gar keinen Sinn gibt. Verbunden ist es nun mit θεοῦ, und es fragt sich, ob der Genitiv subjectiv oder objektiv zu nehmen ist. Subjectiv ist es: die Ehre, die Gott hat, oder gibt, objectiv: die Ehre vor oder bei Gott. Nur die objective Fassung dürfte richtig seyn; denn wird die Ehre als Gott angehörig, oder auch von ihm ausgehend dargestellt, so ist es nicht mehr Schuld der Menschen, wenn sie dieselbe nicht haben. Insofern aber tadelnd von den Menschen gesagt wird, sie haben die δόξα nicht, muß es etwas seyn, das zu haben in ihrer Macht steht. Darnach dürfte denn der wahre Sinn nur der seyn, sie ermangeln der Ehre oder des Beifalls vor (bei) Gott *). Der Gedanke ist also: sie haben

*) Es ist freilich von Rückert bei Würdigung einer andern Erklärung ausgesprochen, daß eine solche Bedeutung des Gen. θεοῦ vor Gott unerhört sey ꝛc., aber wie mich dünkt, mit großem Unrecht. Nicht nur ist der Gen., was Winer zeigt, Gr. d. N. T. ed. 2. p. 76. nach einem Substantiv, das eine Thätigkeit bezeichnet, zuweilen objectiv zu fassen von dem Gegenstande, auf welchen diese Thätigkeit gerichtet ist (nicht von dem Subjecte, das sie hervorbringt), und durch die Präpositionen von, gegen, zu, zu übersetzen, sondern nach dem eigentlichen ursprünglichen Begriff des Gen. (s. Rost's Gr. ed. 3. p. 460.) als der wesentlichen oder unmittelbaren Verbindung der Gegenstände mit einander, entweder zur Ergänzung (Object), oder zur Angabe der Ursache (Subject), steht er sehr oft so, daß eben das im Gen. stehende Substantiv nur den Begriff des andern ergänzt, vervollständigt, und darnach ist denn die δόξα θεοῦ, eine Ehre, die es ist in Bezug auf Gott, oder: vor Gott. Daß es

die Ehre bei Gott nicht, die sie haben sollen, und man kann nichts dagegen sagen, daß der Apostel ganz nach Analogie menschlicher Verhältnisse sagt: wie der Mensch, wenn er so ist, wie er seyn soll, Ehre vor den Menschen habe, so habe er, wenn er wirklich gerecht sey, auch vor Gott Ehre. Sonst hat man τῆς δόξης τοῦ θεοῦ erklärt (s. auch Rückert): 1) von dem sich Rühmen vor Gott, gleichsam trotzend auf eigene Gerechtigkeit, so Erasm., Luth., Hunnius, Balduin, Weller, Heumann, Wolf, Rosenmüller, Koppe, Tholuck: aber a) ist mit Recht schon von Rückert erinnert, der Begriff des sich Rühmens liegt gar nicht in δόξα; b) paßt auch der Gedanke nicht, daß der Mensch sich vor Gott rühmen solle. Auch wenn der Mensch nicht gesündigt, würde doch der Apostel dergleichen nicht als eine Aufgabe an ihn aussprechen. Daher dürfte denn diese Erklärung, sobald der active Begriff der gloriatio hineingelegt wird, schlechthin zu verwerfen seyn. 2) vom ewigen Leben, insofern es in einer Theilnahme an der Herrlichkeit Gottes bestehe, Beza, Semmler, Chr. Schmidt, Morus, Böhme. Aber, daß die Menschen des ewigen Lebens ὑστεροῦνται, d. h. noch nicht haben, kann der Apostel doch dem Menschen nicht zum Vorwurfe machen, und muß aus diesem Grunde allein diese Erklärung als falsch erscheinen. 3) adprobatio hominis, quae fit a deo, Grotius, Turretin, Cramer, Flatt. Diese Erklärung stimmt mit der gegebenen am meisten überein, nur daß der Gen. subj. genommen wird; gleichwohl würde ich ihr, wenn zureichende Gründe gegen die gegebene vorgebracht werden, unbedingt den Vorzug vor den andern zugestehen. 4) vom Ebenbilde Gottes, Calov, Glassius, Chemnitz, S. Schmidt, Ernesti und zuletzt noch Rückert: Christl. Philos. Th. 2. p. 178. Comm. p. 146. eine Erklärung, die mir von allen am meisten verfehlt scheint.

---

nun wirklich so gebraucht werde, dafür sprechen andere ausgemachte Fälle. Es ist ja ganz dasselbe, was δικαιοσύνη θεοῦ, was noch nach andern Gründen (siehe I, 17.) gar nicht anders gefaßt werden kann, so wie insbesondere: Joh. 12, 43.: ἠγάπησαν γὰρ τὴν δόξαν τῶν ἀνθρώπων μᾶλλον, ἤπερ τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ, wo es ja doch nur die Ehre vor oder bei den Menschen, und dann die Ehre vor oder bei Gott seyn kann.

Rückert beruft sich, sie zu stützen, hauptsächlich auf 1 Cor. 11, 7. 8. und 2 Cor. 4, 6. In der ersten Stelle wird der Mann *εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ*, das Weib aber *δόξα ἀνδρός* genannt, in der zweiten aber kommt *δόξα θεοῦ ἐν προσώπῳ Ἰ. Χρ.* vor, und es wird nun daran erinnert, daß Christus *εἰκὼν τοῦ θεοῦ* heiße (das. V. 4. Coloss. 1, 15.), und der Schluß gezogen, darnach dürfe man *δ. τ. θ.* von einer Ähnlichkeit mit Gott, einer gottähnlichen *δόξα* verstehen. Aber in der ersten Stelle muß nach den Grundsätzen einer richtigen Exegese *δόξα* seine gewöhnliche Bedeutung: Ehre, Würde behalten, denn das gibt einen guten Sinn, während von der Bedeutung einer Ähnlichkeit rc. weder in dem Worte selbst, noch in seinem Gebraüche, noch auch in der Stelle irgendwo eine Rechtfertigung zu entdecken ist. Der Sinn jener Stelle ist nämlich kein anderer, als, indem wir natürlich nach der oben aufgestellten Erörterung (I, 4.) über die Figur *ἓν διὰ δυοῖν* die gewöhnliche Ansicht, *εἰκὼν καὶ δόξα* stehe für *εἰκὼν τῆς δόξης*, verwerfen, der Mann ist das Bild und die Ehre Gottes, d. h. er ist ihm ähnlich und gereicht ihm zur Ehre, ist seine Ehre; und ebenso dann: die Frau ist die Ehre des Mannes, sie gereicht dem Manne zur Ehre, ein Ausdruck, durch welchen schonend ein untergeordnetes Verhältniß ausgedrückt werden sollte. Sie verhalten sich, will der Apostel sagen, wie zwei Dinge, von welchen das eine nur da ist zur Zierde und zur Ehre des andern, eine Ansicht des Ganzen, die auf's schlagendste dadurch bewiesen wird, daß der Apostel sogleich wirklich diesen Gedanken selbst als Grund anführt, denn der Mann stammt rc. Darin also liegt nun gar nichts von jenem Ebenbilde Gottes. In der andern Stelle, 2 Cor. 4, 6. will der Apostel sagen, daß er, was er predige, alles im Auftrage Gottes und Jesu thue, und sagt dazu: Gott sey es, *ὃς ἔλαμψεν ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν, πρὸς φωτισμὸν τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ Ἰ. Χρ.*, d. h. der in ihm ein Licht angezündet zur Erleuchtung, d. h. Ausbreitung der Erkenntniß der Herrlichkeit Gottes, in dem *προσώπῳ Ἰ. Χρ.*, d. h. nur, indem *πρόσωπον* nach einem Hebraismus zur Umschreibung der Person selbst dient, in Christo, und es ist das nur ein bei Paulus so gewöhnlicher präciser Ausdruck für: die sich offenbare in Christo. So gefaßt (siehe auch die richtige Erklärung von

Bretschneider, Lex. s. v.), wie es wohl nur zu fassen ist, behält durchaus der V. 4. sich findende Ausdruck ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ seine volle Bedeutsamkeit, aber ebenso wenig liegt darin irgend eine Andeutung, daß δόξα das Bild, oder eine Ähnlichkeit heiße, und es ist auch hier so wenig als irgendwo eine Rechtfertigung jener Erklärung vom Ebenbilde ersichtlich.

V. 24. stellt der Apostel die Art des Christlichen Heiles selbst dar, d. h. das, was nach und wegen jener Handlungsweise der Menschen nun von Gott durch Christum geboten sey: sie werden umsonst nun von Gott für gerecht angenommen, bloß aus Gnade, durch die Erlösung, die gewirkt ist durch Jes. Christum. — δικαιούμενοι, ganz nach der obigen Erörterung von δικαιοσύνη zu fassen, sie werden nun von Gott (in sensu forensi) für gerecht erklärt, d. h. als frei von ihrer Schuld, so daß sie von der ὀργή nichts mehr zu fürchten haben. — δωρεάν: zum Geschenk, d. h. geschenkesweise, oder unverdient. — τῇ χάριτι: durch seine Gnade, erläutert, indem es gleichsam die wirkende Ursache in Gott selbst angibt, das δωρεάν noch genauer. χάρις, hier Gnade im eigentlichen Sinne, d. h. ein Wohlwollen gegen Unwürdige in Erlassung der Strafe für Uebelthaten. — διά: mittelst. — ἀπολυτρώσεως. Das Wort bedeutet eigentlich (ἀπολυτρόω) Loskaufung um Lösegeld, dann überhaupt Befreiung, Erlösung, und ist hier durch den ganzen Zusammenhang in seiner wahren Fassung scharf bestimmt. Es ist nach Paulus die Befreiung der Menschen von der wegen ihrer Uebertretung der göttlichen Gesetze ihnen mit Recht drohenden göttlichen Strafe durch einen bestimmten Preis, der dann durch das Folgende selbst genau angegeben wird, nämlich durch das Sühnopfer, das Christus für die Menschen geworden ist. — τῆς ἐν Χρ. Ἰ., bestimmt die Erlösung genauer durch Angabe dessen, von welchem sie erwirkt ist: die da erwirkt ist durch Jes. Christum.

V. 25. Angabe, inwiefern durch Jesum die Erlösung bewirkt worden sey, nebst dem Zwecke, den Gott seinerseits dabei gehabt, und den Folgerungen für den gläubigen Christen. Der Erörterung des Sinnes des Ganzen im Zusammenhange mit dem Vorhergehenden muß auch hier erst die Erklärung des Einzelnen vorangehen, um so mehr,

als sich hier wirklich die größten Schwierigkeiten finden. — ὃν προέθετο: den (nämlich Christum) Gott dargestellt hat, nach einem Gebrauche des Verb. προτίθεσθαι, der sich nicht mehr im N. T. findet, wo es nur noch vorkömmt: 1, 13. und Ephes. 1, 9. und beide Male: sich vornehmen bedeutet, wohl aber in der ächten Gräcität: Plato Phäd. p. 115. E. — Es kann aber nur diese Bedeutung haben, weil die Bedeutung sich vornehmen hier überall gar keinen Sinn gibt, insofern nicht von der Zukunft, sondern von einer Thatsache die Rede ist. — ἱλαστήριον, ein sehr schweres Wort. An sich betrachtet ist es entweder eine Masculinform vom Adj. ἱλαστήριος, sühnend (ἱλάσκομαι, expiare), bezüglich auf ὃν, so viel als Versöhner, wie Joseph. Antiq. XVI. 7. 1. μνῆμα ἱλαστήριον, oder es ist das Neutrum substantivisch gebraucht, etwas Sühnendes. Die Erklärung durch die Masculinform hat, wenn schon möglich, doch das gegen sich, daß das Verbum προτίθεσθαι, nach seinem Gebrauche: gleichsam zur Schau ausstellen, immer einen Substantivbegriff zu erfordern scheint, wie es in jener Bedeutung auch immer hat, und daß, wenn ὃν dafür gelten soll, der Tropus (denn ein solcher liegt in προέθετο immer, man mag ἱλαστ. als Masc. oder als Neutr. nehmen) wirklich etwas Widriges hat, indem nun der Begriff der öffentlichen Darstellung (gleichsam zur Schau) unmittelbar auf der Person Christi haften bleibt, während er durch die Fassung als Neutr. und somit eines Substantives, auf dieses, als etwas Selbstständiges gleichsam übergeleitet wird. Daher trage ich kein Bedenken, die Fassung als Neutrum mit den meisten Auslegern für die allein richtige zu erklären. Als Neutrum aber hat nun das Wort nicht nur noch die verschiedenste Deutung erfahren, sondern es kann an sich sie auch erleiden. Wohl die älteste Erklärung ist die, daß man ἐπίθεμα supplirt *), und es nun nach einem durch die LXX

*) Wohl ohne Einsicht in das wahre Wesen der Sache ist die Bemerkung Rückert's: „man dürfe bei dieser Erklärung nicht ἐπίθεμα suppliren, es stehe auch Exod. 25, 17. wohl nur als Glosse." Eine Variante in den codd. der LXX findet sich nicht, und der Grund, daß die LXX es zum ersten Mal hinzusetzten, ist der, daß dort die die Sache überhaupt zum ersten Male genannt wird, und die LXX aus welchem Grunde auch (siehe oben) andeuten wollten, es sey ei-

festgestellten Sprachgebrauche für den Deckel der Bundeslade nimmt. Es haben nämlich die LXX den Deckel der Bundeslade כַּפֹּרֶת, von כפר bedecken, über welchem die Cherubim standen, und wo man Jehova thronend glaubte, falsch übersetzt durch ἱλαστήριον, entweder um auf die Bedeutsamkeit jenes Ortes in dem jüdischen Cultus hinzuweisen, insofern der Priester dorthin am Versöhnungstage (3 Mos. 16, 13 ff.) das Blut des Sühnopfers sprengte, und man den Deckel als ein Symbol der Sühnung der Sünden des Volkes ansah, oder geradezu falsch geleitet durch die Verwandtschaft der Form כַּפֹּרֶת mit dem Piel כִּפֶּר sühnen. Daß dann τὸ ἱλαστήριον schlechthin für den Deckel der Bundeslade gebraucht wurde, zeigt Hebr. 9, 5. Der Sinn ist dann: Gott hat Jesum zum כַּפֹּרֶת gemacht, d. h. zu einem Symbol der Versöhnung, daß, wer an ihn glaubt, ebenso mit Gott versöhnt wird, als diejenigen, um derentwillen das Blut an jenen Deckel gesprengt wurde. — Eine zweite Erklärung ist: es sey θῦμα zu suppliren, Sühnopfer, und es wird dabei auf die Versöhnungsopfer gesehen, die unter den Juden wirklich Statt fanden, wodurch das Volk mit Gott ausgesöhnt, ihm gleichsam auf's neue geweiht wurde. Es wurde dabei angenommen, Schuld und Strafe seyen auf das Opferthier übertragen, das Opferthier büßt die Schuld durch seinen Tod, und für den Opfernden geht Reinheit von Sünde und Versöhnung mit Gott hervor (s. Lev. 4, 3. seqq. 15—21. 5, 11—13. insbesondere 16, 21. 17, 11. 1 Kön. 21, 29. 2 Kön. 24, 1—4). Jesus ist dann ein solches Sühnopfer, er hat die Schuld übernommen und gebüßt, dadurch die Menschen frei von Strafe gemacht, und mit Gott versöhnt. Eine dritte Erklärung ist: ἱλαστήριον gleichbedeutend mit ἱλασμός zu nehmen, das

---

gentlich der Deckel gemeint, der aber nun ἱλαστήριον, d. h. ein Symbol der Sühne sey. Dann aber, als einmal die Sache so genannt und so bekannt war, dann setzten sie nicht mehr ἐπίθεμα hinzu, und dann ist ἱλαστήριον freilich durchaus Substantiv geworden, ganz wie zum ersten Male כַּפֹּרֶת ohne Artikel und ἱλαστήριον steht, dann aber immer הַכַּפֹּרֶת und τὸ ἱλαστήριον. Immer wird aber die Erklärung an Deutlichkeit gewinnen, sobald man auf die ursprüngliche nothwendige Verbindung mit ἐπίθεμα zurückweist.

Sühnende für Sühnung, ähnlich wie σωτήριον, der Heilbringende, Rettende für σωτηρία, Heil (s. Passow Lex. s. v. σωτήριος), und nun das abstractum pro Concreto, ἱλασμός, die Sühnung für ἱλαστής, der Sühner. Eine vierte neuerdings oft gegebene Erklärung ist nun die, ἱλαστήριον ohne scharfe Bestimmung allgemein zu nehmen als etwas Sühnendes, ein Versöhnungsmittel, so Usteri ed. 4. p. 116. und Rückert. — Auch hier scheint der Hauptgrund davon, daß man sich nicht über eine bestimmte Erklärung vereinigt hat, nur darin zu liegen, daß man zu wenig auf den innern Zusammenhang der Stelle selbst, und insbesondere der Gegensätze, die nun einmal gemacht werden, geachtet hat. An sich mag immerhin das Wort ἱλαστήριον alle jene Deutungen erleiden können, in bestimmter Verbindung ist nur eine die richtige, und nach dem Zusammenhange unserer Stelle scheint nur die Bedeutung: Sühnopfer gerechtfertigt werden zu können, wie sich nun aus einer genaueren Würdigung der genannten Erklärungen ergeben mag. Was zuerst die Erklärung Deckel der Bundeslade anlangt, so ist zuzugeben, daß nach dem Sprachgebrauche der apostolischen Zeit eine solche Deutung wohl möglich sey. Es ist zwar von Fritzsche (Sendschr. an Tholuck p. 34.) mit als Grund dagegen angeführt, daß die ursprüngliche Bedeutsamkeit jenes Deckels von der spätern Ansicht ganz verschieden gewesen, weil im Pentateuch jener Deckel nur als Symbol der Gegenwart, nicht der Sündenvergebenden Gnade Gottes erscheine, und diese falsche Idee erst durch die falsche Uebersetzung der LXX angeregt worden sey, aber, so wahr dieses seyn mag, immer liegt darin kein Grund gegen jene Erklärung. Denn einmal konnte schon früh an dem Feste der Versöhnung mit der Idee der Gegenwart Gottes, insofern das Sprengen des Blutes und Alles auf ein Vergeben der Sünden von Seiten Gottes hindeutete, sich auch die Idee der Sünden vergebenden Gnade Gottes verbinden, und 2) gesetzt auch, man habe früher gar nicht daran gedacht, und die LXX seyen nicht durch eine schon bestehende symbolische Ansicht geleitet, sondern erst durch ihre Uebersetzung jene neue Idee angeregt worden, so war sie doch nun einmal nach ihrer Zeit da, herrschte nach Philo (de vita Mos. l. III. p. 668. D. E. ed. Francof.) in des Apostels Zeit, und so konnte auch P.

sie brauchen. Eben so wenig würde (sobald man nicht mit Tholuck annimmt, daß der Apostel den Gnadenstuhl als einen Typus von Christo ansehe, in welchem Fall Fritzsche richtig erinnert, daß dann der in Christo reell gewordene Ladendeckel im Gegensatze zu dem bloß vorbildenden im A. T. den Artikel haben müsse) von Belang seyn, daß der Artikel fehlt, der, die erste Stelle in d. LXX Exod. 25, 17., wo das Ganze zum ersten Male genannt wird, ausgenommen, nicht wieder fehlt. Paulus würde nun nicht sagen, er machte ihn zu dem (im A. T. vorbedeuteten) Ladendeckel, sondern: er stellte ihn dar als einen (dem in A. T. ähnlichen) Gnadenstuhl, in dem obigen Sinne. Dagegen scheinen nun folgende Gründe allerdings überwiegend gegen die Deutung von dem Deckel der Bundeslade zu sprechen: 1) ein alter Einwurf: der Vergleich zwischen Jesus und dem Ladendeckel hat, wenn er ja durchgeführt werden kann, immer etwas Unpassendes, Künstliches und Gezwungenes. Es wird das Blut Christi genannt, dieß paßt nur zum Opferblut, und so kann Christus wohl mit dem Opferthier verglichen werden, aber nicht mit dem Deckel der Bundeslade, und dann heißt er hier einmal der Ladendeckel selbst, und dann gleich wieder das Blut, das dagegen gesprengt wird, so daß das Blut Christi gegen ihn selbst gesprengt wird, wogegen der Einwand Tholuck's „so wie Christus im N. T. theils als Hoherpriester, theils selbst als Opfer geschildert wird, so konnte auch im A. B. nicht nur das dargebrachte Opfer als Bild Christi betrachtet werden, sondern auch der mit dem versöhnenden Blute besprengte Gnadenstuhl" nichts sagend ist, weil die Umstände bei beiden Vergleichungen ganz verschieden sind. Hoherpriester ist der Erlöser, inwiefern er Gott in sich selbst ein Sühnopfer darbrachte: Hebr. 7, 27. Sühnopfer ist er, inwiefern er starb und durch seinen Tod die Welt mit Gott versöhnte: 1 Petr. 1, 19. s. Fritzsche. Sendschr. p. 35. 2) ein Grund aus dem innern Zusammenhange unserer Stelle, der mir als entscheidend erscheint. Sobald die *δικαιοσύνη θεοῦ*, welche in unserer Stelle genannt wird, nur verstanden werden kann von der ganz eigentlich so genannten Gerechtigkeit Gottes, d. h. der Eigenschaft, nach welcher wir Gott vorzugsweise als Gesetzgeber und Richter denken, den Gehorsam gegen seine Gesetze belohnend, Ungehorsam bestrafend (und daß es nur so verstanden werden

kann, wird sich unten zu V. 26. zeigen), so wird ohnstreitig die Absicht des Apostels in der ganzen nach αἵματι folgenden Stelle die, den Satz auszusprechen, Gott hat Jesum zum ἱλαστήριον gemacht, entweder, um seine Gerechtigkeit zu zeigen, oder doch, und zeigt dabei seine Gerechtigkeit. Wie sehr es ihm nun auf diesen Gedanken, daß Gott sich dadurch als gerecht zeige, ankömmt, zeigt der Apostel durch die stete Wiederholung εἰς ἔνδειξιν τ. δικ. — πρὸς ἔνδειξιν τ. δικ. — εἰς το εἶναι — δικ. — καὶ δικ. — und erscheint demnach der Begriff der Gerechtigkeit Gottes eng und nothwendig verbunden mit dem Begriffe des ἱλαστήριον. Welche Seite der Gerechtigkeit kömmt aber nun in Frage? An die belohnende ist gar nicht zu denken; der Apostel hat immer und eben erst ausgesprochen, daß alle Menschen Sünder sind, und Schuld haben, und Strafe verdienen, also kann nur die Gerechtigkeit Gottes gemeint seyn, insofern sie sich im Bestrafen der Schuld äußert, — folglich der Sinn von αἵματι an seyn: um zu zeigen, daß er die Sünde nicht ungestraft läßt, sondern daß Sünde gebüßt werden müsse. Steht das nun fest, wie es doch wohl ist, so wird nun mit Recht behauptet, daß die Erklärung von dem Ladendeckel gar nicht dazu paßt. Bei dem Sprengen am Versöhnungsfeste liegt zwar auch der Gedanke zum Grunde, daß Gott versöhnt werden müsse, aber die ganze Handlung ist denn eben auch nur das Bild der Versöhnung, und dieser Begriff, daß Gott nun versöhnt sey, daß er nicht mehr zürne, daß das Volk wieder getrost ihm nahen dürfe, ist die Hauptsache, und bei der symbolischen Fassung des Ladendeckels darum auch der Begriff der Sünden vergebenden Gnade, der sich bei Philo und den Rabbinen findet, der Hauptbegriff. Will nun Paulus sagen, Gott wollte seine Gerechtigkeit zeigen, d. h., daß er die Sünde nicht ungestraft läßt, wie paßt denn dazu, „und hat Jesum darum zum Bilde seiner Sünden vergebenden Gnade gemacht"? Der Begriff der (strafenden) Gerechtigkeit fordert vielmehr eine Büßung der Schuld, und hierin liegt denn auch nun, wie der Hauptgrund gegen die Erklärung vom Ladendeckel, so das Hauptmoment für die Erklärung vom Sühnopfer, insofern diese nicht nur zu dem ganzen Gedanken paßt, sondern so entschieden durch ihn gefordert wird, als die vom Ladendeckel durch-

aus alles verwirrt und verkehrt, wie sich am leichtesten aus einer Nebeneinanderstellung beider ergibt. Die eine sagt: zum Beweise seiner (strafenden) Gerechtigkeit hat Gott Jesum zum Bilde seiner Sünden vergebenden Gnade gemacht, — die andere: zum Beweise seiner (strafenden) Gerechtigkeit hat Gott Jesum zum Sühnopfer gemacht, damit er, indem dieser die Schuld büßt, wirklich der Menschheit die Strafe erlassen könne. Demnach dürfte vielleicht die Erklärung vom Ladendeckel als entschieden falsch anzusprechen seyn. — Kommen wir nun zur zweiten Erklärung Sühnopfer, so ist schon oben ausgesprochen, daß sie allein sich rechtfertigen lasse. Man könnte vielleicht wegen der Form Schwierigkeiten machen, und hat sie gemacht; aber mit großem Unrechte. Es ist gar nicht nöthig, irgend etwas zu suppliren, weder *θῦμα*, noch *ἱερεῖον*, sondern das Wort ist (siehe auch Fritzsche: Sendschr. p. 36.) im Sprachgebrauche durchaus schon als Sühnopfer zum Substantiv geworden, und wird nicht nur durch die Analogie ganz ähnlicher Worte, sondern sogar durch den bestimmtesten Gebrauch in solcher Weise gerechtfertigt. Ganz analog sind: *σωτήριον* in den LXX für שֶׁלֶם, de sacrificio pro salute, Exod. 20, 24. 29, 28. Lev. 3, 1. ff. *χαριστήρια*, Dankopfer, Passow Lexic. p. 1058. insbesondere *τὸ καθάρσιον*, das Reinigungsopfer, die Handlung, wie das Thier dazu, Herodot 1, 35. Passow. s. v. und Hesych. erklärt *ἱλαστήριον* durch *καθάρσιον*. Entschieden aber wird nun *ἱλαστήριον* selbst in der fraglichen Bedeutung gebraucht bei Dio Chrysost. orat. 11. p. 184. *ἱλαστήριον*, i. e. victimam piacularem *Ἀχαιοὶ τῇ Ἀθηνᾷ τῇ Ἰλιάδι* etc. Scheint nun so, was irgendwie dagegen angeführt werden könnte, durchaus entfernt, so sprechen nun für diese Erklärung: 1) der Zusammenhang, vollkommen, wie schon oben dargethan, im ganzen Ideengange so: Gott mußte eigentlich die Menschen strafen wegen ihrer Sünden, er macht sie zu *δικαίους* ohne ihr Verdienst durch Jesum Christum, aber diesen machte er, um seine Gerechtigkeit zu zeigen, zum *ἱλαστήριον*, d. h. zum Sühnopfer, das die Schuld trug, und es der Gerechtigkeit Gottes möglich machte, den Menschen die Strafe zu erlassen. 2) die durchgehende dogmatische Analogie des A. wie N. T. Es war Lehre des A. T., daß die Gerechtigkeit Gottes durch ein Opfer gesühnt werden müsse, daß aber auch die Schuld

auf ein Opfer übertragen und von diesem gebüßt werden könne, für den Opfernden aber daraus Reinheit von Sünde und Versöhnung mit Gott hervorgehe: Lev. 4, 3 ff. 15—21. insbes. 16, 21. 17, 11. s. oben. Diese Vorstellung auf Jesum übertragen findet sich nun auch unabweisbar im N. T., so Joh. 1, 29. Ephes. 1, 17. 1 Petr. 1, 19. 1 Petr. 2, 24. (s. dazu Pott), Hebr. 9, 14. 28 rc. s. Bretschneid. Dogm. II. p. 281. Wegscheid. Institutt. ed. 6. p. 487. 3) die einzelnen Ausdrücke in unserer Stelle selbst: Christus ist Sühnopfer *ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι*. — Was die dritte Erklärung (Semler) anlangt, *ἱλαστήριον = ἱλασμός = ἱλαστής*, so ist schon vielfach erinnert (Rückert, Fritzsche p. 36.), daß diese Deutung viel zu gekünstelt ist, und zu viele Operationen erfordert; aber es darf noch darauf hingewiesen werden, wie der Gedanke der Darstellung eines Sühners im A. wie N. T. wenig, oder gar keine Analogie für sich hat, wozu der oben gegen die Fassung als Masc. angeführte Grund kömmt, so daß auch diese Erklärung mit Recht aufgegeben wird. Die letzte Erklärung endlich von Rückert und Usteri: ein Sühnmittel, die mit Fleiß so unbestimmt gehalten ist, scheint eben auch keinen andern Fehler zu haben, als daß sie zu unbestimmt ist, d. h. es ist durchaus unwahrscheinlich, daß Paulus, wo so bestimmt ausgebildete religiöse Ideen vorliegen, wie die Sühnopfertheorie des A. T. ist, mit einem Ausdrucke, der jener Theorie ganz entspricht, doch nicht diesen nahe liegenden Begriff gemeint habe, ja es muß sogar behauptet werden, daß, gesetzt Paulus habe nur Sühnmittel gesagt, er der Sache nach doch immer ein Sühnopfer gemeint habe. Darum scheint denn auch diese neue Wendung durchaus verfehlt. — In dem nun Folgenden schwanken die Ausleger über die eigentliche Verbindung mit *ἱλαστήριον*, und haben sich in zwei Partheien getheilt, entweder *ἱλαστήριον* verbindend mit *διὰ τῆς πίστεως*, und dann *ἐν αἵματι* unmittelbar zusammennehmend mit *πίστεως*, so daß *ἐν* für *εἰς* stände, oder *ἱλαστήριον* verbindend mit *ἐν αἵματι*, und *διὰ τῆς πίστεως* für sich fassend. Aber dieser ganze festgestellte Unterschied der Verbindung, der sich nun, wie gewöhnlich, durch eine Reihe von Commentaren hindurch zieht, und immer nach einer Seite, als dahin allein möglich entschieden wird, und Rückert noch große

9 *

Schwierigkeiten macht, so daß er gar nichts zu bestimmen wagt, ist wohl falsch, und hätten die Ausleger jene Alternative der Verbindung von ἱλαστήριον gar nicht stellen sollen. Man setzt dabei immer voraus, und Tholuck und Rückert billigen es, daß πίστεως ἐν τῷ gesagt werden könne für εἰς τὸ αἷμα, und doch wohl mit dem größten Unrechte. Man beruft sich zur Rechtfertigung jener Verbindung auf Galat. 2, 26. und 1 Timoth. 3, 13: aber schon Usteri, Lehrbegr. ed. 4. p. 114. hat bemerkt, Gal. 3, 26. sey es keinesweges nothwendig, ἐν Χρ. Ἰησ. mit διὰ τῆς πίστεως zu verbinden, und mit Recht, denn die Worte ἐν Χρ. Ἰησ. stehen vielmehr für sich, bezüglich auf den ganzen Vers, denn ihr alle seyd Kinder Gottes durch den Glauben, ἐν Χρ. Ἰησ., d. h. nach einer bei Paulus gewöhnlichen präcisen Ausdrucksweise: nach der Lehre und der Verbindung mit Jesu Christo; und für die andere Stelle 1 Timoth. 3, 13., haben schon Usteri, a. a. O., und Fritzsche, Sendschr. p. 36. darauf hingewiesen, daß da der Artikel stehe, wozu ich noch bemerke, daß auch da keinesweges ἐν für εἰς stehe, sondern die Sache vielmehr die sey, daß ἐν πίστει gewissermaaßen als ein Zustand für sich geschildert wird, der dann noch näher bestimmt wird durch ἐν Χρ. Ἰησ.; das Ganze nicht: im Glauben an Christ. Jes., sondern: im Glauben, der da Statt haben soll in Christo Jesu, d. h. nach des Apostels kurzer Redeweise: nach der Lehre und der Verbindung mit Jesu Christo. Nach meinem Dafürhalten muß darum jene Verbindung πίστει ἐν als falsch angesprochen werden. Darnach werden wir nun leicht die Einsicht in die wahre Verbindung gewinnen. Sie ist keine andere als, wie auch Paulus durch die Wortstellung angedeutet, die, daß ἱλαστήριον nicht zu einem allein, sondern, wie Ähnliches schon öfter erinnert wurde, zu beiden gehöret, in dem ganz einfachen Sinne: Gott hat Christum sich als Sühnopfer dargestellt, das da versöhnende Kraft hat, wenn man glaubt, und zwar ist Christus das Sühnopfer durch sein Blut. Ephes. 1, 7. — πίστεως bedeutet natürlich hier den vollen Glauben an die in Christo geschehene Erlösung: wenn man Christum wirklich für den Messias hält, der durch ihn nach Gottes Gnade bewirkten Befreiung von Strafe vertraut, und dann seine Gebote annimmt und darnach lebt. — εἰς ἔν-

δεῖξιν. εἰς Zweck, nicht Folge (Rückert). — τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ. Hier entsteht nun die wichtige Frage, was unter δικ. — αὐτ. zu verstehen sey. Zum richtigen Verständnisse desselben müssen wir auf die oben gegebene Erörterung von δικαιοσύνη überhaupt zurücksehen. Nach den dort dargelegten Gründen war δικαιοσύνη ein allgemeiner Begriff: Rechtheit, der nach dem Zusammenhang bestimmt werden muß, bei Paulus aber hauptsächlich von dem eigentlichen Rechtsverhältniß zwischen Gott und dem Menschen erscheint, indem Gott als heiliger Gesetzgeber und Richter gedacht wird, kurz Gerechtigkeit. Daß nun ganz derselbe Begriff, nur in veränderter Beziehung, nämlich von Gott gesagt, also als eine Eigenschaft von Gott, auch hier gemeint sey, dafür spricht meines Erachtens entscheidend die Nebeneinanderstellung von δίκαιον und δικαιοῦντα. Nämlich, daß δικαιοῦντα ganz in dem Sinne von δικαιοσύνη (siehe oben I, 17.) stehe, wie es eben V. 21 und 22. und dann auch V. 24 (δικαιούμενοι) wiederholt ist, bedarf keines Beweises, und eben so wenig, daß dann das davorstehende δίκαιον das von Gott aussage, wozu er die Menschen (δικαιοῦντα) machen will. Ist nun δικαιοῦντα für gerecht erklärend, in sensu forensi, so ist δίκαιον ebenfalls gerecht in sensu forensi. Δίκαιον aber steht durch die Wendung εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον, in dem Verhältniß zu δικαιοσύνη θεοῦ, daß es jedenfalls wieder dasselbe von Gott prädicirt, was in der δικαιοσύνη selbst, gleichsam als in Gott ruhender Eigenschaft ausgesagt wird, durch deren Erweis Gott eben δίκαιος ist, d. h. es kann auch in δικαιοσύνη nur die Eigenschaft der Gerechtigkeit in sensu forensi, nach welcher er Gehorsam gegen seine Gesetze belohnt, Ungehorsam bestraft, gemeint seyn. Für diese Fassung spricht nun außer der eben gegebenen Entwickelung insbesondere noch, 1) daß so durchweg die Worte δικαιοσύνη, δίκαιος und δικαιοῦν eine und dieselbe constante Bedeutsamkeit behalten. 2) der ganze Lehrbegriff Pauli, wie er in unserem Briefe entwickelt wird, wo alles immer auf jene Gerechtigkeit ankömmt, siehe oben. 3) daß denn dadurch auch die Worte διὰ τὴν πάρεσιν erst ihr volles Licht erhalten, so wie umgekehrt grade die Erklärung derselben, wovon nachher, die sprachlich allein zu billigen ist, hinwiederum jener Fassung am meisten zusagt. Werfen wir nun einen

Blick auf die andern Erklärungen. Man hat es erklärt 1) als Güte und Barmherzigkeit, Theodor., Socin., Grot., Brenz, Semler, Mor., Tittm., Rosenm., Koppe, und neuerdings Reiche, aber: a) sprachlich liegt alles das gar nicht in δικ. s. oben. b) widerspricht es dem ganzen Zusammenhange, insbesondere der augenscheinlich gleichen Bedeutung von δικαιοῦντα, V. 26., δικαιούμενοι, 24., der oben wahrscheinlich gemachten Erklärung von ἱλαστήριον, so daß diese Erklärung wohl als unrichtig erscheinen muß. 2) von der göttlichen Wahrhaftigkeit in Haltung seiner Verheißungen, Ambros., Beza, Turretin, Locke, Böhme: aber a) ist wieder die Sprache durchaus dagegen: jener Begriff wird von Gott ausgesagt durch πίστις, πιστός, ἀληθής ꝛc. b) ist von den Verheißungen Gottes hier überall nicht die Rede, und und ist das durchaus gegen den schon öfter dargelegten Zusammenhang. 3) von der göttlichen Strafgerechtigkeit in Opferung des schuldlosen Sohnes für die Sünder, und der Verbindung derselben mit der Barmherzigkeit, Orig., Hunnius, Balduin., Calov., Seb. Schmidt, Flatt, Tholuck, Rückert. Diese Erklärung, die im ersten Theile mit der gegebenen zusammentrifft, scheint darin irrig, daß sie die Barmherzigkeit einschließt. Von dieser liegt in δικ. an sich gar nichts, und wird auch hier durch den Zusammenhang nichts davon hineingebracht. An eine Begriffsverwechselung aber, wie sie Rückert annimmt, insofern die δικ. V. 21 u. 22. die dem Menschen mitgetheilte, nun die in Gott wohnende und wirkende bezeichne, ist wohl überall gar nicht zu denken, sondern alles ganz in der Ordnung. Dort ist δικ. die Gerechtigkeit vor Gott, die die Menschen erwerben sollen, hier aber die Gerechtigkeit Gottes selbst. Ganz verfehlt scheint aber nun 4) die Fassung Usteri's, nach welcher δικ. θεοῦ (ed. 4. p. 90.) „die Gerechtigkeit Gottes" seyn soll, inwiefern sie sich zeigt in Erfüllung seiner Verheißungen", dann aber auch, S. 115., „sowohl die Heiligkeit und Strafgerechtigkeit Gottes, als auch „die in der Erfüllung der Verheißungen als Liebe „und Barmherzigkeit sich erweisende Gerechtigkeit, „oder vielmehr gerecht machende Thätigkeit Gottes."

Es liegt in δικ. sprachlich durchaus nichts von Erfüllung der Verheißungen, s. oben, so wenig, als von Liebe und Barmherzigkeit, und tritt auch nicht durch den Zusammenhang, oder irgendwie durch den ganzen Lehrbegriff zu demselben hinzu, vielmehr widerspricht das alles den eigentlichen Grundstützen des ganzen Paulinischen Systems, nach welchem Gott seine Gesetze gab, die Menschen aber sündigten, und die Gerechtigkeit Gottes, insofern sie für Sünden Strafe verhängen muß, allen als ὀργή mit der größten Strafe droht, wenn nicht Christus die Schuld getragen, der göttlichen Gerechtigkeit ein Genüge geleistet, und so die Menschen von der Strafe befreiet hätte. Die Begriffe von Liebe, Barmherzigkeit treten dann im System des Apostels als innere Motive in Gott (so χάριτι V. 24.) besonders hervor, aber sie liegen nur nicht in δικαιοσύνη. — In den nun folgenden Worten: διά — θεοῦ finden sich wieder große Schwierigkeiten. διὰ τὴν πάρεσιν. Hier schwanken die Ausleger und noch Usteri und Rückert zwischen zwei so genannten möglichen Erklärungen, der einen, daß διά wegen, πάρεσις Vorbeilassung, Uebergehung, Nichtahndung bedeute, so Theod., Grot., Chr. Schmidt, Böhme, Tholuck, Bretschneid., Rückert, der andern, daß διά durch, πάρεσις so viel als ἄφεσις Vergebung, Erlassung der Sünden bedeute, die eigentlich gewöhnliche Meinung. Nur die erste Ansicht scheint richtig zu seyn, wie sich aus einer unbefangnen Würdigung der Gründe für und wider ergeben mag. Gegen die erste Meinung, daß διά wegen und πάρεσις nur Vorbeilassung bedeute, führt man (s. Usteri ed. 4. p. 115.) an, 1) der Gedanke, Gott habe die Sünden der früheren Zeit aus Langmuth übersehen, jetzt aber durch Sühnung derselben seine Heiligkeit und Gerechtigkeit an den Tag legen wollen, lasse sich nicht als Paulinisch erweisen: aber man hat dabei ganz übersehen, daß dieser Gedanke durch die ganze Erlösungstheorie des Paulus von selbst gegeben, ja ein Grundgedanke des ganzen Paulinischen Lehrbegriffes ist. Haben die Menschen vor Jesu alle gesündigt, und das haben sie doch nach Paulus, so haben alle Strafe verdient, und nun sind nur zwei Fälle möglich, entweder Gott hat sie gestraft, und dann ist er ja ungerecht, daß er jene strafte, den Nachfolgenden aber durch Jesum Befreiung von Strafe gab, oder er hat sie gar nicht be-

straft, und nimmt überhaupt keine Rücksicht weiter darauf, dann aber ist ja seine Gerechtigkeit, die die Sünden strafen muß, vernichtet. Indem nun Paulus lehrt, die frühern Sünden hat Gott (nicht unberücksichtigt gelassen, sondern nur) aus Langmuth noch nicht gestraft, aber indem er jetzt aus Gnade sich selbst ein Sühnopfer für die Sünden der Menschen überhaupt darstellt, zeigt er ja, daß er, obgleich er die Sünden der vorigen Zeit aus Langmuth noch vorbeigelassen, gleichwohl die Sünde nicht ungestraft lasse, dadurch allein entgeht er aller und jeder Schwierigkeit, die sonst seine Erlösungslehre hätte. Wie nun außerdem die als allein wahrscheinlich gefundene Erklärung von ἱλαστήριον, wie der Sinn der ganzen bisher erörterten Stelle durchaus damit übereinstimme, braucht kaum erinnert zu werden. 2) führt man an: Hebr. 9, 15.; dort stehe, daß durch den Tod Christi Vergebung der im ersten Bunde begangenen Sünden bewirkt worden sey; aber 1) ist gar nicht erwiesen, daß die Stelle von Paulus sey. 2) widerspricht diese Stelle gar nicht, sondern paßt vielmehr ganz dazu, worin man sich nur geirrt hat. Was sagt denn Paulus hier? Gott habe die Sünden der frühern Zeit aus Langmuth übersehen, gebe aber nun einen Beweis seiner strafenden Gerechtigkeit, rc. und dort? Gott habe um Christi willen die Sünden des alten Bundes vergeben. Das ist ja nur eine Vollendung der Ansicht unserer Stelle, nämlich so: nachdem er die Sünden lange aus Langmuth getragen, Röm. 3, 25., hat er (als durch das Opfer Christi seiner Gerechtigkeit überhaupt eine sühnende Genugthuung gegeben) sie um Christi willen endlich auch vergeben. Hebr. 9, 15. 3) führt man dagegen an, daß die δικ. θεοῦ etwas anders gefaßt werde, als V. 21 und 22.; das trifft aber nur die Erklärung dieser Ausleger, die gegebene gar nicht. Dagegen sprechen nun wohl entscheidend gegen die zweite Ansicht: 1) die Sprache. Obwohl διά c. acc. in seiner Grundbedeutung wegen (insofern Zweck, als worauf die Handlung gerichtet ist, oft nahe mit dem Grunde zusammenhängt) öfter auch durch bedeuten kann, nur nicht als Angabe des Mittels, so ist doch die gewöhnliche Bedeutung nur: wegen. Weit entscheidender jedoch ist πάρεσις. Von παριέναι: vorbei lassen bedeutet πάρεσις auch nur das transmittere, Uebergehung, Vorbeilassung, keineswegs aber erlassen, und so wenig Vorbeilassung und Er-

lassung einerlei ist, so wenig πάρεσις und ἄφεσις. 2) der Zusammenhang. Bedeutet δικαιοσύνη, wie doch wahrscheinlich, nur Strafgerechtigkeit, so ist es geradezu der entgegengesetzte Sinn, der herauskömmt, sobald πάρεσις Erlassung bedeutet, und liegt in πάρεσις dann gar kein Beweis für die δικαιοσ. 3) der Zusatz von ἀνοχῇ. Langmuth deutet durchaus nur auf eine Nachsicht, ein Uebersehen für eine Zeitlang, nicht ein gänzliches Vergeben. Aus diesen Gründen nehme ich keinen Anstand, nur die Fassung, wegen Vorbeilassung der frühern Sünden ꝛc. für die allein richtige zu erklären. — προγεγονότων, ganz allgemein: der vorher (vor Christo) begangenen Sünden. Alle genaueren Bestimmungen, wie man sie bis zum Ueberdruß gemacht hat, der Heiden, der Juden, der Frommen der Vorzeit, ꝛc. sind so unsicher, als überflüssig. — ἐν τῇ ἀνοχῇ: durch, oder: nach der Langmuth, der Geduld Gottes.

V. 26. πρὸς ἔνδειξιν — καί, nimmt der Apostel die Angabe des Zweckes, den Gott mit der Darstellung Jesu als Sühnopfer gehabt, verstärkend wieder *) auf: zum Beweise seiner Gerechtigkeit in der gegenwärtigen Zeit, d. h. um denn jetzt einen Beweis seiner Gerechtigkeit zu geben. — εἰς — δίκαιον: so daß er nun gerecht ist (als heiliger Gesetzgeber und Richter, insofern er die Uebertretung seiner Gebote straft), und den Gläubigen (um Christi willen) für gerecht erklärt, d. h. als gerecht annimmt.

Kommen wir nun zur Darstellung des Sinnes der Stelle im Ganzen. Er kann nach den im Verlaufe der Erklärung stets dargelegten Gründen kein anderer seyn, als dieser: obwohl alle

*) Was Rückert damit wolle, es sey keine Wiederaufnahme, sondern ein Gegensatz der früheren Zeit und der jetzigen, ist nicht abzusehen, und dürfte nur aus einer Verkennung der wahren Beziehung entsprungen seyn. Der Hauptsatz ist: Gott will jetzt seine Gerechtigkeit zeigen, und die Erwähnung der frühern Zeit verhält sich dazu, wie ein Beweggrund — weil er früher übersehen, — insofern ist freilich ein Gegensatz, aber eben so gewiß in πρὸς ἔνδειξιν nur verstärkende Wiederaufnahme. Ganz verfehlt aber ist wohl die Meinung Rückert's, δικαιοσύνη sey hier etwas weit und prägnant zu fassen, sowohl von der Gott inwohnenden, als der den Menschen mitgetheilten Gerechtigkeit. Eine solche Doppeldeutigkeit findet sich bei Paulus nicht.

Menschen gesündigt und damit nur Zorn (I, 18.) und Strafe verdient hätten, so nehme sie nun Gott doch als gerecht an, und zwar ohne alles Verdienst von ihrer Seite aus freier Gnade, nach der Erlösung, d. h. Befreiung von Strafe, die durch Jesum erwirkt sey. Diese Befreiung sey aber dadurch geschehen, daß Gott, der nach seiner Gerechtigkeit die Sünden der Menschen habe strafen müssen, seiner Gerechtigkeit selbst ein Sühnopfer dargestellt habe, nämlich Jesum, der durch seinen Tod die Schuld der Menschen gebüßt, und den Menschen wirklich die Befreiung von ihrer Sündenschuld schaffe, sobald sie glaubten. Dadurch aber, daß Gott ein Sühnopfer *) dargestellt, und so die

*) Eine gar wunderliche und seltsame Fassung des dogmatischen Sinnes der Stelle hat nun dagegen Usteri gegeben. Während nach obiger Ansicht, wie nach der symbolischen Lehre, Gott von Paulus gedacht wird, als heiliger Gesetzgeber und Richter, der aber nun als solcher (wenn auch nach einer aus dem A. T. herübergekommenen Vorstellung, immer bleibt sie doch Paulinisch) auch über die Sünden der Menschen zürnt, Röm. I, 18. II, 5. 8. V, 9. (δικαιωθέντες νῦν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ σωθησόμεθα δι' αὐτοῦ ἀπὸ τῆς ὀργῆς), und seiner Gerechtigkeit Christum selbst als Opfer darstellt, der durch sein Blut die Sünden büßt, und so den aus Gerechtigkeitssinn über die Sünden der Menschen entbrannten Zorn Gottes besänftigt, und den Menschen Freiheit von Strafe verschafft, sucht Usteri ed. 4. p. 117. darzuthun, daß zwar gelehrt werde, "daß Christus für die Sünden der Menschen gestorben sey" (Paulus sagt aber, durch sein Blut den Menschen die Gerechtigkeit verschafft habe, Röm. V, 9.), "daß sich „aber gleichwohl die Idee eines Opfers, welches den „Zorn Gottes versöhnt habe, nicht als Paulinisch er„weisen lasse". — Seine Gründe sind folgende: 1) S. 108." es wäre doch sehr auffallend, daß der zürnende Gott, statt von denen, welche ihn erzürnten, ein Opfer anzunehmen, gerade selbst das Liebste, was er hat, Preis gäbe. Ein solches Verfahren wäre außer aller Analogie rc.": Usteri verkannte hier wohl seinen Standpunkt ganz: er wollte nur darlegen, was sich als Paulin. Lehre vorfindet, und bestreitet auf einmal eine Ansicht aus bloßen Gründen a priori. Ob es auffallend sey rc., darum handelt es sich gar nicht, sondern nur darum, ob etwas, und was aus exegetischen Gründen die Ansicht des Apostels Paulus gewesen sey. 2) ibidem p. 108. "durch die Vorstellung des zürnenden Gottes kämen der göttliche Zorn und die göttliche Liebe in eine wunderbare Collision". Auch hier verkannte Usteri seine Aufgabe, den Lehrbegriff des Apostels Paulus, als

Strafe der Sünde durch ein blutiges Opfer habe büßen lassen, beweise er denn jetzt auch, daß er gerecht sey, was vielleicht bezweifelt werden könnte, weil er nach seiner Langmuth die frühern Sünden übersehen habe, so daß nun durch das Evangelium die ewige Wahrheit auf's neue bestätigt sey, daß Gott gerecht sey, aber auch die freudige Gewißheit gegeben, daß er den Gläubigen als gerecht annehme.

Daß nun dieser Sinn mit der Lehre der Kirche, von der

---

etwas historisch Gegebenes zu entwickeln! Muß denn der Apostel, wenn es nun einmal exegetisch auch nicht angeht, gleichsam mit Gewalt die reinere, auf der fortgeschrittenen Bildung von zwei Jahrtausenden beruhende Erkenntniß der göttlichen Eigenschaften haben? Mußte nicht vielmehr Paulus die Vorstellung des zürnenden Gottes aus dem A. T. haben? Gewiß, oder er wäre kein Jude gewesen. — Dann gesteht Usteri S. 110. gleichwohl zu, daß die apostolische Darstellung den Schein jener Lehre habe, glaubt aber nun 3) alles durch folgende Bestimmungen zu heben: S. 118: "wir kommen dadurch auf „die Vorstellung, daß Gott seine Heiligkeit und Gerechtigkeit durch „eine Strafe an der Sünde habe beweisen müssen, wodurch er den „bei seiner Langmuth entstandenen möglichen Zweifel an derselben wi„derlegte und aufhob. Aus Liebe zu den Menschen legte er nun „diese Strafe nicht auf dieselben, sondern auf seinen Sohn, den er „zu diesem Zwecke gesandt hatte, und macht sie gerecht mittelst ihres „Vertrauens auf die durch den Sohn geschehene Erlösung. Diese „beiden Eigenschaften, die Heiligkeit oder Gerechtigkeit und Liebe „harmoniren sehr wohl, während dagegen die Vorstellung von Zorn „und Rache sich nicht mit der Liebe vereinigen läßt" rc. Es ist ganz übersehen, daß die Vorstellung des zürnenden Gottes bei Paulus gerade nach der Versöhnungstheorie des A. T. sich darin offenbaret, daß er ein blutiges Sühnopfer forderte, und daß denn darum obige Darstellung nicht das Mindeste ändert. Usteri sagt, Gott habe seine Gerechtigkeit durch eine Strafe an der Sünde beweisen müssen, und umgeht nun die Vorstellung des in der Forderung eines blutigen Sühnopfers sich offenbarenden Zornes Gottes dadurch, daß er die Art jener Strafe gar nicht näher bezeichnet. Aber Paulus sagt mehr, sagt immer, die Menschen werden gerecht durch das Blut Christi, 3, 21. 5, 9. Ephes. 1, 7. Coloss. 1, 14; die allein wahrscheinliche Fassung der ganzen Stelle deutet selbst darauf, sonstige ausdrückliche Aeußerungen führen die Vorstellung des Zornes Gottes über die Sünden der Menschen unleugbar herbei. I, 18. II, 5. 8. insbes. V, 9. und so bleibt jene Vorstellung Paulinisch.

stellvertretenden Genugthuung, wie sie in den lutherischen Symbolis entwickelt wird, durchaus übereinstimme, ist klar. Aber so gewiß der Apostel die stellvertretende Genugthuung lehrt, und nicht etwa als Bild, sondern als volle Ueberzeugung, so leicht begreifen wir auch, wie er nach dem Standpunkte der Zeit ganz nothwendig zu diesem Glauben kam. Es war nach der ganzen Vorstellung des Judenthums von Gott, als einem heiligen Gesetzgeber und Richter (s. oben I, 17. III, 25) Lehre der jüdisch. Theologie, daß Uebertretung durch ein Opfer gesühnt werden müsse, daß die Schuld aber auf ein stellvertretendes Opfer übertragen und von diesem gebüßt werden könne, für den Opfernden aber daraus Reinheit von Sünden und Versöhnung mit Gott hervorgehe. Je mehr nun Paulus die Sündigkeit des Menschen vor Gott anerkannte, und zugleich von Jugend auf gewöhnt war, das Verhältniß Gottes zur Menschheit sich nur nach jener unvollkommneren Lehre zu denken, — um so leichter oder vielmehr um so unvermeidlicher kam er dazu, das Verdienst Christi gerade nach jener sinnlichen und durchaus nur anthropopathischen Vorstellung aufzufassen. — Indessen wenn nun auch diese Lehre, als nur aus jüdischer unvollkommnerer Gotteserkenntniß hervorgegangen und mit einer würdigen Idee von Gott und seinem Verhältniß zur Welt durchaus unvereinbar (s. darüber Wegscheider: institutt. theologiae dogmaticae, de expiatione, epicrisis.), ja selbst der ausdrücklichen Lehre Christi zuwider, Matth. 9, 13. (dazu Joh. 4, 23), für uns nicht als göttliche Offenbarung gelten kann, so liegt ihr doch allerdings eine hochheilige Wahrheit zum Grunde, und hat Gott nur zugelassen, daß unter der Hülle der Zeitvorstellungen seine ewige Wahrheit in's Leben trat, und haben wir diese nun fest zu halten und zu entwickeln, so gewiß als sie, eben weil auch jene ganze Lehre in ihrem letzten Grunde auf ihr ruht, nicht nur das leitende, sondern auch das wichtigere Moment für den Apostel selbst war. Der Apostel setzt die ganze Lehre durchaus in die engste Verbindung mit dem Glauben, denn nur, wer nun an die in Christo geschehene Versöhnung glaubt, genießt die Frucht davon. Darnach ist denn auch hier wieder die tiefere Wahrheit nur die: daß die Menschheit vor Gott sündig sey, und, eben weil ihre Tugend den

Forderungen des Allheiligen so gar wenig entspreche, — einer Vergebung bedürfe, und daß Christus nun als Erlöser von Irrthum und Sünde erschienen sey, und daß nun, wer wahrhaft an ihn glaubt, d. h. in demüthiger Erkenntniß seiner eignen Unvollkommenheit die Lehre des Heilandes annimmt, darnach lebt, und ihren Verheißungen traut, sich einer wahren Versöhnung mit Gott und wahrer Vergebung von ihm getrösten dürfe.

V. III, 27 — IV, 25: abermalige Hinsicht auf das Verhältniß der Juden zur neuen Heilsanstalt.

Theile.

1) V. 27 — 31. Wiederholte Darlegung ihrer Gleichheit mit den Heiden, 2) Cap. IV. Rechtfertigung der neuen Lehre des Gerechtwerdens vor Gott nur aus Gnade durch den Glauben; a) V. 1 — 8. durch Nachweisung, daß schon das A. T. die Rechtfertigung durch den Glauben und aus Gnade darstelle, und zwar b) V. 9 — 17. so, daß sie schon nach dem A. T. auch den Heiden zu Gute komme, c) V. 18 — 22. Schilderung des lebendigen Glaubens Abrahams, als wodurch er eben gerecht wurde, und d) V. 23 — 25. Anwendung seines Glaubens auf den Glauben an Christum.

Der Apostel hat nun, worauf ihm alles ankam, ausgesprochen, daß alle Menschen, Juden, wie Heiden, Sünder sind und nur aus Gnade um des sühnenden Opfertodes Christi willen von Gott als gerecht angenommen würden, wenn sie glauben: alsbald geht er nun zu neuer Argumentation gegen die Juden über. Der Grund dieser Wendung ist kein anderer, als der schon oben erwähnte. So wenig es dem Apostel Mühe kostet, die Heiden von ihrer Sündhaftigkeit, Verdammungswürdigkeit und daher Bedürftigkeit der neuen Lehre zu überzeugen, so großen Schwierigkeiten begegnete er bei den gesetzesstolzen Juden. Immer konnten sie ihm entgegnen, daß sie ja schon von Gott besonders ausgezeichnet seyen, und keiner neuen Heilsanstalt bedürften, und darum beginnt er denn abermals eine Argumentation gegen sie, daß sie aus den angegebenen Gründen (weil sie Sünder sind und nur aus Gnade gerecht werden), keine Ursache zum Stolze hätten, und geht dann zur Rechtfertigung seiner

Lehre von der Gerechtigkeit vor Gott aus Gnade durch den Glauben nach Aussprüchen des A. T. über.

1) V. 27 — 31: wiederholte Darlegung der Gleichheit der Juden mit den Heiden.

V. 27. Demnach haben die Juden gar keinen Grund, sich irgend wie zu brüsten, insofern sie durch das Gesetz (d. h. die neue Anstalt) des Glaubens als Sünder dargestellt und nur aus Gnade gerechtfertigt werden. Die Form der Rede, kurze abgebrochene Fragen, denen eben so kurze Antworten folgen, zeigt, daß der Apostel von einem lebendigen Gefühle des Gewichtes seiner oben dargelegten Gründe durchdrungen ist, so daß er mit dem Bewußtseyn des siegreichen Erfolges gegen seine Gegner argumentirt. — *καύχησις*: das Großprahlen, gloriatio. — *ἐξεκλείσθη*: sie ist ausgeschlossen, s. v. a. aller Grund dazu ist entfernt. — *διὰ ποίου νόμου*: durch welches Gesetz? Es ist dem Apostel nur um das Verhältniß des jüdischen Gesetzes zu der neuen christlichen Heilsanstalt zu thun, und so fragt er allgemein, um verneinen zu können, daß es durch das jüdische Gesetz ausgeschlossen sey. — *τῶν ἔργων* s. v. a. das jüdische Gesetz. — *νόμου πίστεως*. Der Apostel nennt die neue Heilsanstalt, im Gegensatze zu der jüdischen, nun auch einen *νόμος*; alles erklärt sich aber leicht und vollkommen aus dem Zusammenhange.

V. 28. Der Grund des Vorigen: weil hinfort jedermann nur durch den Glauben gerecht wird, ohne daß das Gesetz noch etwas dazu thun kann, folglich, ist in der Seele des Apostels der Schluß, hat der Jude sich nicht mehr auf das Gesetz zu brüsten.

V. 29. Ein neuer für die Stellung des Apostels als Jude so wie für den jüdischen Standpunkt überhaupt höchst wichtiger Grund, schlechthin eine Verwerfung und Mißbilligung der ganzen jüdischen particularistischen Ansicht, daß der Jehova der Schutz- und Nationalgott der Juden sey.

V. 30. Erläuterung des Vorigen aus der Idee des reinen Monotheismus: nur ein Gott sey für alle, und zur Gerechtigkeit vor ihm sey forthin für die Juden,

wie für die Heiden, der einzige Weg der Glaube. — ἐκ πίστεως und διὰ πίστεως der Sache nach gleichbedeutend: Gott erkläre sie für gerecht um des Glaubens willen und vermittelst des Glaubens, d. h. wenn sie Glauben haben.

V. 31. legt der Apostel (wohl zum Beweise, daß der Zusammenhang bisher richtig angegeben worden) das wahre Verhältniß des neuen christlichen Heiles zur göttlichen jüdischen Constitution selbst dar, indem er, auf das Vorige (wodurch alle Juden für Sünder und in keiner Weise vorzüglicher als die Heiden dargestellt sind) zurücksehend, fragt, ob denn etwa die neue Anstalt des Glaubens die alte (ebenfalls göttliche) des Gesetzes aufhöbe, und es dahin verneint, daß die neue Anstalt vielmehr nur eine Befestigung der alten sey. Paulus sieht in der Heilsanstalt durch Christum eine Vervollkommnung oder vielmehr Vollendung der ebenfalls göttlichen mosaischen Constitution; beide stammen von Gott, dienen seinem Plane in Regierung der Welt, aber der Mosaismus sollte die Menschheit nur vorbereiten und durch Erkenntniß ihrer Sünde hinweisen auf die Vollendung; die nun in Christo erschienen ist. — καταργοῦμεν, classisch nur von negativem Gewichte: verabsäumen, nicht benutzen, im N. T. aber mehr positiv: etwas unwirksam, aufhören machen, vernichten. — ἱστῶμεν: feststellen, in dem oben angegebenen Sinne.

2) Cap. IV. Rechtfertigung der neuen Lehre des Gerechtwerdens vor Gott nur aus Gnade durch den Glauben.

a) V. 1 — 8, durch Nachweisung daß schon das A. T. die Gerechtigkeit vor Gott aus Gnade durch den Glauben darstelle.

V. 1. Hier hat nun von jeher der Zusammenhang den Auslegern große Schwierigkeiten gemacht, gleichwohl scheint er, sobald man nur den Zusammenhang im Großen im Auge behält, wie er vor III, 27 — 31. erörtert ist, kaum Schwierigkeiten darzubieten. Der Apostel begann, nachdem er die Hauptlehre der neuen Religion vorgetragen, III, 23 — 26, abermals (V. 27.) gegen die Juden zu argumentiren, und wieß zuerst V. 27 — 30. siegreich darauf hin, daß demnach die Juden gar keinen Grund zum Stolze hätten, daß sie vielmehr den Heiden

vollkommen gleich wären. Dadurch aber hat er ja nun wieder den Glauben, der von Seite der Juden am meisten festgehalten wurde, und ihm am meisten im Wege stand, daß sie das Lieblingsvolk Gottes wären und namentlich durch ihre Stammväter große Vorzüge vor allen Völkern erworben, schwer verletzt. Darum schickt er sich denn alsbald an, neuen Einwürfen von daher zu begegnen, und thut es so, daß er selbst die Fragen aufwirft, die man vom jüdisch particularistischen Standpunkte, aus dem Früheren folgernd, an ihn richten könnte, die Fragen so gehalten, als ob er zugleich mit den Juden eine Untersuchung über die möglichen Folgerungen für das Judenthum anstelle. Es konnte ihm nach der Darlegung von V. 27 — 30. der Einwurf gemacht werden: dadurch werde das ganze Judenthum aufgehoben, und er antwortete darauf: er stelle es vielmehr fest. Alsbald fällt ihm aber ein neuer Einwurf ein, den man ihm machen könnte: habe doch Abraham die *δικαιοσύνη θεοῦ* gehabt, und von jener *πίστις* nichts gewußt, und sogleich stellt er die auf diesen möglichen Einwurf Rücksicht nehmende Frage auf: was denn nun wohl (*οὖν*, d. h. wenn alles auf die *πίστις* ankomme) Abraham nach Menschenweise (*κατὰ σάρκα*, d. h. ohne jene *πίστις*, nach der sonst bei den Menschen geltenden Weise) erlangt habe, und zeigt nun, daß auch bei ihm die *πίστις* alles gewirkt. — *εὑρηκέναι*: מצא, etwas erlangen, gewinnen. — *κατὰ σάρκα*, schwierig in seiner ihm kritisch gehörigen Stellung, wie seiner Verbindung und Erklärung. Am passendsten wird zuerst von der Verbindung die Rede seyn. Sie kann doppelt hergestellt werden, entweder mit *πατέρα ἡμῶν*: unser Stammvater nach dem Fleische, oder mit *εὑρηκέναι*, so daß die Frage nun die würde, was Abraham *κατὰ σάρκα* erlangt habe? Aber so annehmlich die Verbindung mit *πατέρα* auf den ersten Blick scheint, und obwohl sie wirklich von Auslegern angenommen ist, so gewiß ist sie doch dem wahren Zusammenhange und Sinne des Apostels fremd, oder vielmehr entschieden falsch. Der Apostel fragt, was hat also Abraham gewonnen? und aus dem Beweise, den er V. 2. für die (durch *γάρ* angedeutete aber nicht ausdrücklich ausgesprochene Antwort) führt, kann die Antwort nur die seyn: nichts. Wird nun *κατὰ σάρκα* mit *τὸν πατέρα* verbunden, so entsteht der Sinn: Abraham habe überall gar

nichts erlangt, aber das wollte und konnte der Apostel gar nicht sagen. Nicht nur war es allgemeine Annahme der Juden, daß Abraham die δικαιοσύνη gehabt, sondern Paulus selbst gibt das ja zu, daß Abraham die δικαιοσύνη bei Gott erlangt und besessen habe; er beweis't nur, daß er sie nicht durch Werke, sondern durch den Glauben erlangte. Dazu paßt nun vollkommen, aber auch allein, die Einschränkung des εὑρηκέναι durch κατὰ σάρκα, in dem Sinne, ob er die δικ. etwa auf eine andere Art als durch den Glauben erlangt habe, wodurch der dann folgende Beweis, daß auch Abraham nur durch den Glauben δίκαιος wurde, zweckmäßig vorbereitet wird. Kommen wir nun zur Stellung der Worte, so hat der textus receptus: πατέρα ἡμῶν εὑρηκέναι κατὰ σάρκα; dagegen haben A. C. D. F. G. Ed. Colinaei, verss. Copt. Arab. Vulg. Orig. Euseb. Cyr. Chrys. Damasc. Theoph. Gennad. ap. Oecum. Pelag. Ambrosiast.: τί οὖν ἐροῦμεν εὑρηκέναι Ἀβραάμ etc. Offenbar sind die äußern Gründe entschieden für diese Lesart, und es käme nur darauf an, was aus innern Gründen dagegen spricht, damit zu vereinigen. Man kann nämlich scheinbar mit großem Rechte sagen, daß bei dieser Lesart die Verbindung von κατὰ σάρκα mit πατέρα, was sich nun unmittelbar folgt, so leicht und natürlich sey, und einen so leichten faßlichen Sinn gebe, während die Erklärung der andern Verbindung noch großen Schwierigkeiten unterliege, daß es vollkommen unbegreiflich sey, warum man εὑρηκέναι, wenn es ursprünglich vor Ἀβραάμ gestanden, dazwischen setzte, wogegen man sehr wohl begreife, wie man dazu kam, es vor Ἀβραάμ zu setzen, — eben um jene Verbindung zu erleichtern, woraus denn natürlich folge, daß nur εὑρηκέναι κατὰ σάρκα die richtige Lesart sey. Aber das Gewicht dieses Grundes ist auch nur scheinbar. Eben weil man ganz richtig fühlte, daß κατὰ σάρκα nicht zu πατέρα, sondern zu εὑρηκέναι gehört, daß aber die falsche Verbindung von πατέρα κατὰ σάρκα allerdings durch die ursprüngliche Stellung begünstigt werde, konnte man früh schon εὑρηκέναι von seiner ursprünglichen Stellung weg zwischen πατέρα ἡμῶν und κατὰ σάρκα setzen. Nimmt man das über den nothwendigen Sinn Gesagte, so wie die Auctorität der Codd. nun dazu, so darf ja wohl die als wahr angegebene Stellung, wie sie nach Vater

und Griesbach von Lachmann aufgenommen ist, als zweifellos angesehen werden. — Nun fragt es sich, was bedeutet κατὰ σάρκα? σάρξ steht, wo es bildlich gebraucht wird, immer im Gegensatze zu dem πνεῦμα, als niedere sinnliche Natur zur höheren geistigen. Nach diesem Gegensatze aber kann es nun einen gar großen Umfang haben, indem es alles bezeichnet, was dem Geiste, oder dem Höheren, auch dem Göttlichen sich entgegensetzen läßt, kurz alles, was die menschliche Natur als solche angeht. In unserer Stelle hat es nun Paulus selbst erklärt, nämlich durch das folgende ἔργων. Der Zusammenhang ist nämlich unverkennbar der, daß Paulus fragt, was hat Abraham κατὰ σάρκα erlangt, und dann beweis't, daß er nicht ἐξ ἔργων, d. h. also nicht κατὰ σάρκα die δικαιοσύνη erlangt habe, folglich muß κατὰ σάρκα und ἐξ ἔργων dem Wesen nach dasselbe seyn. Man hat sich nun viele Mühe gegeben, κατὰ σάρκα gerade in dieser Hinsicht genauer zu bestimmen, aber es vielleicht eben dadurch versehen, daß man einen Ausdruck, den der Apostel allgemein gefaßt haben will, zu genau hat ausmessen wollen. Insofern es das Niedere im Menschen bedeutet, bedeutet es auch das dem Menschen als solchem am meisten Geläufige und Gewöhnliche, und umfaßt so die ganze menschliche Handlungsweise als solche, ohne daß dadurch immer etwas schlechthin Tadelnswerthes, sondern vielmehr nur das bezeichnet werden soll, daß es das menschlich Gewöhnliche sey, ein Sinn, der am besten durch unser: nach Menschenweise ausgedrückt scheint. Für diese Erklärung spricht insbesondere auch 2. Cor. 11, 18. was, sich ebenfalls durch jene Fassung am besten erklärt. Betrachten wir aber nun den allgemeinen Begriff: nach Menschenweise an unserer Stelle genauer, so ist es ohnstreitig die bei Menschen gewöhnliche Weise, durch Werke, d. h. durch ein eignes Verdienst sich das Wohlgefallen eines andern zu verdienen, und verhält sich demnach κατὰ σάρκα zu ἔργων, wie das Genus zur Species, d. h. es kann in dem allgemeinen Ausdruck recht gut ἐξ ἔργων verstanden seyn. Weil sich so alles leicht und natürlich zu erklären scheint, kann ich die bisherigen Erklärungen 1) geradezu für ἐξ ἔργων, oder 2) von den äußern Vorzügen der Israeliten, oder 3) von der Beschneidung (am Fleische), Wettstein, Michaelis, Bretschneid., 4) durch eigne sittliche Anstren-

gung, Grot. Tholuck, 5) (Rückert) "von äußern Handlungen, die die niedere Natur des Menschen angehen mit Wahl des Ausdrucks in Hinsicht auf die Beschneidung", nicht billigen.

V. 2. beweis't der Apostel die nicht ausgesprochene Antwort, daß Abraham κατὰ σάρκα nichts erlangt habe: denn, sagt er, wenn Abraham aus Werken gerecht wurde, so mag er Ruhm haben, nur nicht bei Gott (weil, was er gleich V. 3. hinzufügt, die Schrift ausdrücklich sagt, daß Gott ihm seinen Glauben zur Gerechtigkeit anrechnete). — ἐξ ἔργων: eigne sittliche Handlungen. — ἐδικαιώθη, in dem nun so oft erklärten Sinne: für gerecht erklärt werden, in sensu forensi. — ἔχει. Rückert meint, es müsse eigentlich: εἶχεν ἂν stehen, aber wohl mit Unrecht. Paulus will sagen: sittliche Handlungen haben sonst wirklichen Ruhm, daher: so hat er Ruhm, nur nicht bei Gott. — καύχημα, classisch gewöhnlich: Großprahlerei, hier nicht so streng, nur: Ursache sich zu rühmen.

V. 3. Beweis dafür, daß Abraham nicht ἐξ ἔργων die δικαιοσ. erlangt habe: denn die Schrift sagt ausdrücklich, sein Glaube wurde ihm zur Gerechtigkeit angerechnet. Die Stelle ist aus Gen. XV, 6. genau nach den LXX, nur daß dort: καὶ ἐπίστευσεν Ἄβραμ etc. steht. Im Hebr. findet sich das Activ. וְהֶאֱמִן בַּיהוָה וַיַּחְשְׁבֶהָ לּוֹ צְדָקָה.

V. 4. führt der Apostel zur Bestätigung seiner Lehre, wie zur Bekräftigung des Ausspruches der Schrift einen Allgemeinsatz an. Er hatte V. 3. aus der Schrift gezeigt, Abraham wurde sein Glaube zugerechnet. Darin liegt nun der Hauptpunkt. Nämlich zurechnen setzt voraus, daß der, dem etwas zugerechnet wird, eigentlich keine Ansprüche darauf hat, sondern daß es ihm über sein Verdienst, aus Gnade zugerechnet wird; darum, meint nun der Apostel, könnte von Abraham, wenn er eigenes Verdienst durch Werke gehabt hätte, nicht gesagt werden: es wurde ihm zugerechnet, denn wer durch Werke Verdienst hat, dem wird ja eben der Lohn nicht aus Gnade zugerechnet, sondern schuldweise. — τῷ δὲ ἐργαζομένῳ, macht den Auslegern Schwierigkeiten, und ist von Rückert weitläufig erörtert worden: „die intransitive Bedeutung: Werke thun, hat die Nebenbestimmung erhalten: solche Werke thun, wie das Gesetz vorschreibt mit der Absicht, bei Gott etwas zu verdienen — müsse

übersetzt werden: mit Werken umgehen (Luth. Tholuck) ꝛc.". Aber das alles dürfte unnöthig, und in das Wort hineingetragen seyn. ἐργάζομαι heißt 1) arbeiten, d. h. Werke thun, aber auch 2) sich durch Arbeit etwas erwerben, d. h. ein Werkverdienst haben, wie es classisch auch vorkömmt, und an unserer Stelle genügt. — λογίζεται, streng zu verbinden mit χάριν und dann mit ὀφείλημα; das Ganze eine Erklärung des ἐλογίσθη. Paulus will sagen: bei dem ἐργαζομένῳ könnte gar nicht von einem Zurechnen aus Gnade die Rede seyn, was ἐλογίσθη doch bedeutet. — ἀλλὰ κατ' ὀφείλημα: schuldweise, d. h. er dürfe es fordern. Die Erklärung von Tholuck aber, nach Vorgang Michaelis: wer Werke thut, dem wird dafür der Lohn nicht zugerechnet, ein Ausdruck, der so aussieht, als wenn es aus Gnade geschehe, sondern er bekommt ihn aus Schuldigkeit, — ist dem einfachen Sinne des Apostels fremd.

V. 5. Der Gegensatz des vorigen allgemeinen Gedankens, also affirmativ: in welchem Fall eine Zurechnung Statt finde, aber nun nicht mehr so allgemein gehalten, sondern gleich genauer für die Anwendung, die von jenem Allgemeinsatze im Christlichen Sinne gemacht werden soll, gewendet. Der strenge Gegensatz zum Vorigen wäre nämlich gewesen: wo aber kein Werkverdienst Statt findet, da wohl ist Zurechnung möglich; statt dessen wird nun gleich der Zustand dessen, der kein Werkverdienst habe, genauer und so geschildert, wie er eben nach Paulus im Christlichen Sinne eintreten soll: wer kein Werkverdienst hat, sondern den Verheißungen dessen glaubt, der auch die Sünder als gerecht annimmt, dem wird sein Glaube zur Gerechtigkeit angerechnet *). — πιστεύοντι δὲ ἐπὶ τ. δικ., glauben

*) Ganz wunderlich urtheilt über den Zusammenhang von V. 4 und 5. mit dem Vorhergehenden Rückert: "fragen wir nun nach dem Zusammenhange dieser zwei Verse mit V. 1 — 3, so scheint ein nothwendiger gar nicht da zu seyn, sondern die Stelle eine Abschweifung zu enthalten, hervorgerufen durch V. 3, und bezweckend, das, was Paulus zuvor am Beispiele Abrahams gezeigt, im Allgemeinen weiter auszuführen ꝛc.", — doch wohl nur mit Verkennung des nothwendigen innern Zusammenhanges, wie er oben dargelegt worden.

hier mit Vorherrschaft des Begriffes: Vertrauen, s. unten — ἀσεβῆ: Gott nicht ehrend, gottlos, so umfassend, wie auch wir das Wort brauchen, für: Sünder, Uebelthäter, hier offenbar zur Bezeichnung dessen, der nicht δίκαιος ist, s. v. a. ἄδικος. Die Erklärung: Götzendiener, mit Beziehung auf die Versündigung Abrahams, "da er früher, nach der morgenländischen Tradition bei den Rabbinen, bei Mirchond, Philo, Josephus, wie sein Vater Thara (Josua 24, 2.) Götzendiener gewesen (Tholuck)" angenommen von Grot., Wettstein, Mich., Rosenmüll., Koppe (s. auch bei diesen Auslegern die dahingehörenden Stellen), ist mit Recht von Tholuck als unnatürlich verworfen worden, und verdient kaum Erwähnung.

V. 6 — 8. führt der Apostel das Beispiel David's an, der auch schon die Zurechnung der Gerechtigkeit und Vergebung der Sünde aus Gnade so hoch preise, um den letzten Gedanken V. 5., daß dem, der an die Sünden vergebende Gnade Gottes glaube, sein Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet werde, ebenfalls als schon durch das A. T. dargestellt zu zeigen, und dann dadurch natürlich seinen Hauptsatz, daß auch schon im A. T. bei dem Stammvater Abraham die Gerechtigkeit nur eine Zurechnung um des Glaubens willen gewesen, zu bestätigen. — V. 6. μακαρισμός: das Seligpreisen; λέγειν τὸν μακαρισμόν s. v. a. μακαρίζειν, glücklich, selig preisen. — V. 7-8. aus Ps. 32, 1. 2. wörtlich nach den LXX, wahrscheinlich einem Bußpsalme David's nach seiner Versündigung mit der Bathseba; der Sinn, im Urtext, wie bei Paulus, ein Hervorheben des Glückes, von Gott durch Vergebung der Sünde begnadigt zu werden, d. h. aus Gnade die Gerechtigkeit zu erlangen. — ἀφέθησαν - ἐπεκαλύφθησαν: נשׂא und כסה, wegnehmen und bedecken, bekannte bildliche Ausdrücke für Vergebung der Sünde.

Verhältniß des Glaubens Abrahams zur Glaubenslehre des Apostels überhaupt.

Anscheinend entsteht hier eine große Schwierigkeit, wie der Glaube Abrahams, den der Apostel als Beispiel und Rechtfertigung seiner ganzen Lehre vom Glauben anführt, nur damit zu vereinigen sey, geschweige daß er wirklich zur Rechtfertigung

dienen könnte. Wir haben oben (s. 1, 17. 3, 25—27.) gesehen, daß der Apostel seine Lehre vom Glauben als einem sittlichen Lebenselemente in Anerkennung der eignen Sündhaftigkeit durchaus auf den versöhnenden Tod Christi bezieht, — nun war aber bei Abraham nicht nur ein solcher Glaube schon der Zeit nach — er wußte ja noch nichts von Christo — unmöglich, sondern sein Glaube wird durch die Geschichte selbst ganz scharf bestimmt als ein Fürwahrhalten eines bestimmten Ausspruches Gottes über ein unglaubliches Ereigniß. Indessen wird die Schwierigkeit durchaus nur die früheren Fassungen der Paulinischen πίστις treffen, nicht die unsere. Nach unserer Darlegung der in πίστις liegenden Begriffe (s. oben zu 1, 5.) ist der Begriff des Vertrauens so nothwendig in dem Worte gegeben, als in der Anwendung höchst wichtig. Dieser tritt nun in dem Glauben Abrahams hauptsächlich hervor, insofern er der Verheißung Gottes gegen alle Wahrscheinlichkeit nach menschlicher Berechnung vertraute. Damit ist denn aber auch die wahre Einheit mit der ganzen Glaubenslehre des Apostels schon ausgesprochen. Der Glaube auf die Versöhnung in Christo, wie ihn der Apostel fordert, will ja vor allem Vertrauen auf die vergebende Gnade des Allheiligen, und so bewährte Abraham allerdings die gleiche sittliche Gesinnung der vertrauensvollen Unterwerfung und Hingabe an Gott, die nach dem Apostel im Glauben Statt finden soll.

b) V. 9 — 17. Darlegung, daß jene Rechtfertigung aus Gnade durch den Glauben schon nach dem A. T. auch den Heiden zu Gute komme.

Der Apostel geht zu einem ganz neuen Gegenstande über, der indessen nicht nur mit dem Vorigen genau zusammenhängt, sondern auch im größern Ganzen seiner Predigt, als der Lehre von der Nothwendigkeit der Rechtfertigung aus Gnade durch den Glauben für alle Menschen, wie sie nun durch Christum geboten werde, als nothwendig zur Betrachtung gegeben erscheint. Er hat in seiner Argumentation für seine Hauptlehre gegen die Juden dargethan, daß schon im A. T. der Glaube die Bedingung der Rechtfertigung, die aus bloßer Gnade geschehe, gewesen (V. 1 — 8), er geht weiter und zeigt aus dem A. T., daß nicht nur, wie er behaupte, auch für die

Heiden jener Weg der einzige sey, sondern daß sie ausdrücklich Anspruch darauf hätten, insofern Abraham als Heide die Gerechtigkeit erlangt, daher der Stammvater der gläubigen Heiden sey, und erst dann die Beschneidung zum Siegel und Zeichen seiner Gerechtigkeit vor Gott erhalten habe.

V. 9. wirft der Apostel in der angegebenen Absicht die Frage auf, ob sich denn jenes Glücklichpreisen bloß auf die Juden, oder auch auf die Heiden beziehe, und argumentirt gleich für die nicht ausgesprochene Antwort, daß es sich auch auf die Heiden beziehe. — οὖν, keine Folgerung, sondern bloße äußere Anknüpfung, bedeutend, daß, was folge, sich auf das Frühere beziehe, wie ja unser: nun auch, indem es Neues anfügt, auf Früheres zurücksieht. Zum vollen Verständnisse müssen wir irgend ein Verbum: bezieht sich, oder: ist geschehen, hinzu denken. — λέγομεν γάρ. Hier hat wieder die Beziehung wie die Bedeutung von γάρ den Auslegern große Schwierigkeit gemacht, und ist zum Theil sonderbar erklärt worden, z. B. Böhme: atqui, Koppe, Rosenmüller: immo vero, und doch ist keine Schwierigkeit da, und muß auch hier γάρ seine gewöhnliche Bedeutung des erläuternden Grundes behalten. Paulus fragt, "bezieht sich nun jenes Glücklichpreisen bloß auf die Juden, oder auch auf die Heiden? denkt sich als Antwort, die er aber nicht ausspricht, καὶ ἐπὶ τὴν ἀκροβυστίαν: auch auf die Heiden, will nun diese Antwort beweisen und zwar aus dem, was er über Abraham gesagt hat, und setzt darum: (es bezieht sich auch auf die Heiden) denn ich sage ja, daß dem Abraham rc., d. h. denn das folgt aus dem, was über Abraham gesagt ist, daß ihm sein Glaube zur Gerechtigkeit angerechnet wurde.

V. 10. Nachweisung, daß auch wirklich aus dem über Abraham Gesagten folge, daß sich jenes Glücklichpreisen, d. h. das Glück der Rechtfertigung aus Gnade durch den Glauben schon nach dem A. T., auf die Heiden beziehe, durch Darlegung der Umstände, unter welchen Abraham die δικ. erhielt, — Abraham erhielt sie selbst gleichsam noch als Heide.

V. 11—12. Darlegung, was denn eigentlich die Beschneidung bei Abraham für eine Bedeutsamkeit gehabt, daß sie nur ein Siegel, d. h. eine Anerkennung und Bestätigung

der schon durch den Glauben erlangten δικαιοσύνη gewesen, nebst der Folgerung aus alle dem für das wahre Verhältniß der Heiden, wie Juden, zu Abraham hinsichtlich der nun im Christenthume dargebotenen δικαιοσύνη aus Gnade durch den Glauben, indem der Apostel meint: so daß Abraham in Wahrheit nicht weniger der Stammvater aller gläubigen Heiden sey (so daß eben auch sie Anspruch auf die Gerechtigkeit aus Gnade hätten), als der Juden, derer nämlich, die nicht nur nach dem äußern Zeichen der Beschneidung Juden wären, sondern auch den Glauben hätten, den der Vater Abraham noch ohne Beschneidung gehabt. — καὶ σημεῖον ἔλαβε περιτομῆς, würde classisch lauten müssen: καὶ ἔλαβε τὸ τῆς περιτομῆς σημεῖον, weil der Sinn nach dem ganzen Zusammenhange nur der seyn kann: und er empfing das Zeichen der Beschneidung als — σφραγῖδα, unmittelbar mit dem Vorigen zu verbinden, so daß das Comma zu tilgen ist. σφραγὶς Siegel, hier metaphorisch ganz, wie auch wir sagen, gebraucht, als Siegel, d. h. als ein Zeichen, wodurch etwas bestätigt, bekräftigt werden soll, demnach das Ganze: als eine Bestätigung der Gerechtigkeit, die er erlangte durch seinen Glauben in der Unbeschnittenheit. — εἰς τὸ — ἀκροβυστίας, Angabe der Folge, auf welche es nun eigentlich dem Apostel ankömmt. Abraham ist Vater der Gläubigen, nicht etwa mit Rückert zu fassen, "wiefern er zuerst gläubig gewesen ist und alle Gläubigen ihm hierin ähnlich sind, ein Verhältniß, das ja oft genug im N. T. als das der Abstammung bezeichnet wird" — eine Fassung, wobei das wahre Gewicht des Gedankens ganz verloren geht, — sondern vielmehr so, daß der Apostel die leibliche Verwandtschaft der Juden mit Abraham, von welchem sie abstammten, als eine geistige auf das Verhältniß der Heiden zu Abraham überträgt, und in dem vollen Sinne, in welchem die Juden ihre Vorzüge von Abraham ableiteten, nun geltend macht, daß demnach Abraham auch der Stammvater der gläubigen Heiden sey, d. h. (wie er sogleich auch hinzusetzt), daß sie ebenfalls Anspruch auf das Glück hätten, das die Nachkommen Abrahams nach den ihm gegebenen Verheißungen erwarten durften. — δι' ἀκροβυστίας, fast immer wunderlich erklärt, z. B. Clericus: inter, von Tholuck und Rückert, mit gänzlichem Verkennen der wahren phi-

logischen Bedeutsamkeit: **mit** oder **in**, wie es II, 27. stände (siehe dagegen die dort gegebene Erklärung), muß auch hier in seiner einfachen Bedeutung bleiben. Das Ganze so: der Apostel hat eben vorher die Unbeschnittenheit Abrahams so sehr hervorgehoben, als den Zustand, auf welchen er die Ansprüche der Heiden begründen will, und macht nun denselben Zustand bei den Heiden zum Mittel, durch welches sie gleichsam zum Glauben geführt werden, weil, wären sie nicht mehr unbeschnitten, sie ja den Glauben gar nicht nach dem Vorbilde Abrahams haben könnten, was denn freilich am Ende auch nur heißt: als Heiden, aber doch der Bedeutung von *διά* entspricht. — V. 12. *καὶ πατέρα περιτομῆς*, die zweite Hälfte der Folgerung: Abraham ist auch Vater der Juden — *τοῖς οὐκ ἐκ περιτομῆς μόνον ἀλλα καὶ τοῖς στοιχοῦσι* ꝛc. Hier finden sich wieder Schwierigkeiten. Zuerst entspricht das Bild nicht ganz genau dem ersten Gliede, es würde genauer seyn, wenn da stände: *καὶ πατέρα τῶν πιστευόντων διὰ τῆς περιτομῆς* oder *ἐν περιτομῇ*, aber Paulus hat nun einmal nicht so ängstlich genau geschrieben, und, wie er es gethan, ist auch verständlich. Ferner will nun *τοῖς* nicht passen, aber es ist damit ganz einfach wohl nur so: auch hier hätte Paulus freilich eine grammatisch sich enger an *περιτ.* anschließende Wendung nehmen können, aber er thut es nun einmal nicht, sondern er nimmt nur Rücksicht auf den Inhalt des Abstractums, die Juden, und setzt nun den Dativ, d. h. die Juden, als Kinder in das Verhältniß des entfernteren Objects zu Abraham als Vater, statt des gewöhnlichen Ergänzungsverhältnisses des Genitivs, und konnte so schreiben, weil der Sinn, den er ausdrücken will, durchaus ganz scharf auch durch die veränderte Redeweise wieder gegeben wird. Insofern nämlich das ganze Verhältniß zwischen Abraham und den Juden, wie Heiden, wie es vom Apostel dargestellt wird, nicht etwa ein natürliches, welches freilich den Gen. erfordern würde, sondern nur ein von natürlichen Verhältnissen übertragenes ist, kann ja der Apostel eben so gut sagen: so daß Abraham geworden ist Vater für die Gläubigen (Dativ des entfernteren Objects), als: Vater der Gläubigen, ein Unterschied des Sinnes, den auch unsere Sprache, wie eben versucht, treffend ausdrückt. Die gewöhnliche Erklärung ist: *τοῖς* sey ein Hebraismus, nämlich ל,

das auch für den Gen. stehe. Davon ist nur so viel richtig, daß durch die Wendung, die der Apostel genommen, ein ähnlicher Sinn ausgedrückt wird, als auch durch ל wiedergegeben werden könnte; das Gleiche liegt aber in den innern Verhältnissen dieser Sprachformen, und der Apostel nimmt aus dem innern Grunde, um des Gedankens willen, diese Wendung, nicht etwa nach dem Hebr. Ausdruck. Die Meinung Rückerts aber: "daß λογισθῆναι αὐτοῖς in der Parenthese den Grund dieses Dativs in sich enthalte, so wenig als diese Verbindung wegen der dazwischen stehenden Worte: καὶ πατ. περιτ. grammatisch entschuldigt werden mag", dürfte in das Wesen der Sache zu wenig eingedrungen seyn. — Die bei weitem wichtigste Frage jedoch in der Erklärung des ganzen Verses ist nun: wie der Gegensatz von τοῖς οὐκ — ἀλλὰ καὶ τοῖς στοιχοῦσι ꝛc. zu fassen, d. h. ob aufs neue ein Gegensatz zwischen Juden und Heiden, so daß τοῖς — μόνον die Juden und ἀλλὰ — Ἀβραάμ die Heiden bezeichne, gemeint sey, oder das Ganze von τοῖς οὐκ — Ἀβραάμ nur ein Gegensatz der Juden unter einander seyn solle nämlich, derer, die nur durch die Beschneidung Juden sind, und derer, die auch den Glauben haben, den Abraham als Unbeschnittener hatte. Für die erste Erklärung stimmen außer dem Syrer und der Vulgata schon: Theodor., Anselm., Castalio, Grotius, Koppe. Sie construiren mit Annähme einer Inversion: οὐ μόνον τοῖς ἐκ περιτομῆς, und berufen sich hauptsächlich auf die Wiederholung des Artikels τοῖς vor στοιχοῦσι. Aber nur die andere Erklärung kann richtig seyn, daß ein Gegensatz unter den Juden selbst gemacht werde, wie es genommen haben Ambros., Erasm., Beza, Calv., Carpzov., Heumann, Böhme, Tholuck, Rückert. Die Gründe sind: 1) die Sprache. Die grammatische Stellung der Worte bedeutet nun einmal nur: die nicht allein die Beschneidung haben, und die Annahme einer Inversion ist nur Willkühr, und was man auch von ungenauer Stellung der Negation in zweigliederigen Sätzen sagen mag (Rückert), die Stellung ist alle Male durch den Sinn bedingt, wie schon bemerkt zu III, 9. Was aber den Artikel vor στοιχοῦσι betrifft, so ist zuzugeben, daß er fehlen könnte, überall aber gar kein Grund abzusehen, warum ihn P. nicht auch wiederholen sollte, da er mit dazu dient den Begriff

der Gläubigen nur so schärfer und bestimmter herzustellen. 2) die Absicht der ganzen Stelle nach ihrem Zusammenhange. Paulus will unbestreitbar sagen: Abraham sey der Vater aller Gläubigen, sowohl der Heiden, als auch der Juden. Wäre aber nun die andere Erklärung richtig, so sagte er bloß: Abraham sey der Vater der in ihrer Vorhaut gläubigen Heiden und der Juden, aber gerade die Hauptsache, worauf nun alles ankommt, daß auch die Juden nach dem Beispiele Abrahams den Glauben haben müßten, würde fehlen, und insofern 3) nicht nur eine unerträgliche Tautologie Statt finden: "Abraham sey der Vater der gläubigen Heiden und der Juden, nicht nur der Juden, sondern auch der gläubigen Heiden", die in die Augen springt, sondern auch 4) der Parallelismus durchaus gestört werden, insofern das Verhältniß von Abraham zu den Heiden ausdrücklich näher bestimmt würde durch: *πιστευόντων δι' ἀκροβυστίας*, die Juden aber ohne alle nähere Bestimmung blieben, die nur dadurch gewonnen wird, daß von *τοῖς οὐκ* rc. an ein ganz gleicher erläuternder Zusatz folgt. Darum scheint mir nur die Erklärung richtig, daß die Worte von *τοῖς οὐκ ἐκ περιτ.* an nur eine Erläuterung geben, zu *περιτομῆς*, und zwar nur den Begriff: gläubig nachdrücklich umschreiben, so daß der Sinn des Ganzen nun der ist: so daß Abraham ein Vater ist aller gläubigen Heiden, wie der gläubigen Juden, insofern sie eben den Glauben haben, den Abraham in der Vorhaut hatte. — *στοιχοῦσι τοῖς ἴχνεσι*: einhergehen in den Fußtapfen, — auch in unserer Sprache gewöhnliches Bild; s. Gal. 5, 25. 6, 16. Phil. 3, 16. Jes. 2, 5.

V. 13. setzt der Apostel abermals einen erläuternden Grund dafür hinzu, daß Abraham auch der Vater der gläubigen Heiden sey, und daß sie demnach so gut, wie die Juden, Anspruch auf das seinen Nachkommen verheißene Glück hätten, indem er abermals darauf hinweis't, daß Abraham nicht etwa vermittelst des Gesetzes die Verheißung erlangt habe, sondern eben nur durch seine Glaubensgerechtigkeit. — Den Zusammenhang anlangend übersetzen Koppe und Rosenmüller *οὐ γάρ*: neque vero, Tholuck: neque porro, ganz wunderlich aber urtheilt Rückert: "demnach wird nicht das Vorige begründet oder erklärt, sondern zu neuem Gegenstande vor-

geschritten", und setzt doch dann sogleich selbst (ob ohne Widerspruch mit sich selbst?) hinzu: "als Exposition des Gedankens: nur der Gläubigen Vater ist Abraham, wird unser Vers recht gut mit γάρ an V. 12. angeknüpft." Es ist wohl unnöthig, nach obiger Darlegung des Zusammenhangs noch etwas hinzu zu setzen; nur daran soll noch erinnert werden, wie nun hier die Erläuterung, die Paulus selbst dafür gibt, daß Abraham auch Vater der gläubigen Heiden sey, nämlich die, daß er jene Verheißung nur um des Glaubens willen erlangte, die Erklärung beweis't, die oben von dem Gedanken: daß Abraham der Vater der Heiden sey, gegeben ist, daß nämlich dadurch ein Anspruch von Seiten der Heiden auf die Verheißung Abrahams begründet werden soll. — διὰ νόμου: nicht durch das Gesetz. Es kann auffallend erscheinen, wie Paulus das verneinen könne, daß Abraham nicht um des Gesetzes willen die Verheißung empfangen habe, da das so leicht niemand behaupten konnte, weil das Gesetz erst 500 Jahre später gegeben wurde. Daher denn nun die Erklärungen: ἔργα νόμου, justitia legis etc.: aber an jene Schwierigkeit hat der Apostel wohl gar nicht gedacht, ihm kömmt es nur auf Widerlegung der Meinung der Juden an, daß sie durch das Gesetz die δικαιοσύνη hätten, und darauf hinsehend verneint er von Abraham, was er streng nicht brauchte, daß Abraham nicht durch das Gesetz die Verheißung erlangt habe, und begründet dann darauf gleich die Folgerung, daß das Gesetz noch keine Erbschaft der Verheißung gebe. — ἢ τῷ σπέρματι αὐτοῦ, ein bekannter Hebraismus: seinen Nachkommen. Weder Abraham selbst, sagt der Apostel, empfing die Verheißung um des Gesetzes willen, noch auch seine Nachkommen, als für welche sie Abraham erhielt, und welche sie durch ihn überkamen. — τὸ κληρονόμον — κόσμου. Daß hier κόσμος Erdkreis, Welt bedeute ist nach dem Sprachgebrauche von Paulus gar nicht zu bezweifeln, aber man kann hier eine Schwierigkeit darin finden, daß in den Verheißungen an Abraham 1 Mos. 12, 2. 3. 7. 13, 15. 15, 18. 22, 18. nirgends ausdrücklich gesagt wird, daß Abraham und sein Saame den Erdkreis besitzen solle, und daß nun auch nach der Uebersetzung der LXX kaum eine solche Deutung möglich ist, weil sie die genauere Hindeutung auf das Land Kanaan, die in der Genesis

sich findet, immer treu wiedergeben. Doch mit Recht hat schon Rückert darauf hingewiesen, daß die Hoffnungen des Volkes seit der Zeit der Propheten und des Exils gar sehr gestiegen waren, und nichts Geringeres umfaßten, als Weltherrschaft unter dem Messias, und daß Paulus leicht und ganz im Geiste seiner Zeit annehmen konnte, schon dem Abraham sey diese Verheißung geworden, wofür auch das spricht, daß Paulus gar nicht die Worte der Verheißung selbst anführen will, sondern auf alle hinsehend, gewissermaaßen nur ein Resultat von allem, das sich eben zu jener Meinung gestaltet hatte, angibt, was um so leichter war, als manche Verheißung selbst unbestimmt genug lautete, und eben dadurch eine größere Ausdehnung zuließ.

V. 14—15. Der Apostel hat V. 9 — 12. den Segen Abrahams auch auf die Heiden ausgedehnt; hat dann V. 13. jenes begründend, darauf hingewiesen, daß ja Abraham und seine Nachkommen die Verheißung nicht um des Gesetzes willen hätten (in welchem Falle sie freilich nur den Juden zu Gute kommen könnte), sondern eben um der Glaubensgerechtigkeit willen, und beweis't das nun wiederum aus den im ganzen Briefe bisher über die *πίστις* und den Werth des *νόμος* gegebenen Erörterungen, daß nämlich alles auf die *πίστις* ankomme, und der *νόμος* nicht nur nicht erfüllt sey, sondern auch nicht erfüllt werden könne, in folgendem Schlusse. Sey nach allem Bisherigen die Nothwendigkeit der *πίστις* unleugbar, so könne die Erlangung der Verheißung (*ού γὰρ — τῷ Ἀβραάμ*), wie die Ansprüche auf das verheißene Glück (*ἢ τῷ σπέρματι αὐτοῦ*) gar nicht an das Gesetz geknüpft seyn, denn komme etwas auf das Gesetz an, so sey ja einmal der Werth der *πίστις* aufgehoben (*κεκένωται ἡ πίστις*), insofern nach dem Früheren Alles auf sie allein ankomme, und dann das Eintreten der Verheißung als eines Zustandes von Glück und Heil gar nicht möglich (weil das Gesetz, insofern es ja nicht erfüllt sey, und nicht erfüllt werden könnte, nur Zorn und Strafe wirke), und somit die Verheißung vernichtet (*κατήργηται*). — *οἱ ἐκ νόμου*: die Juden als solche. — *κεκένωται*: ist leer, eitel geworden, d. h. ohne Nutzen. — *κατήργηται*, s. oben 3, 31. — V. 15. *ὁ γὰρ νόμος*. Es muß alles in seiner gewöhnlichen Bedeutung bleiben,

und γὰρ nicht als: **autem** (Carpzov) oder: **quin potius** (Rosenmüll.) oder **praeterea, porro** (Koppe) und dergleichen mehr gefaßt werden. — οὐ γὰρ, s. 3, 20.

V. 16. nimmt der Apostel, nach geführtem Beweise, den Satz wieder auf, daß demnach nur um des Glaubens willen die Verheißung an Abraham gegeben sey, und fügt sogleich auch die Absicht von Seiten Gottes, wie die Folge für die Menschen, nebst einer abermaligen Hinweisung auf das wahre Verhältniß aller Gläubigen zu Abraham, der aller Vater sey, hinzu. — Die Folge für die Menschen ist, daß die Verheißungen nun eben nicht allein den Juden, sondern auch den gläubigen Heiden zu Gute kommen, womit der Apostel die V. 13. angefangene Argumentation für die Ausdehnung des Segens Abrahams auf die Heiden abschließt. Das Ganze so: aus den angegebenen Gründen (διὰ τοῦτο) ist die Verheißung Abrah. geworden ἐκ πίστεως, zu dem Zwecke, daß sie (nicht etwa an das Gesetz gebunden sey, wo sie nicht eintreten könnte, sondern) κατὰ χάριν gegeben sey, so daß nun Gott immer, die Menschen mögen thun, was sie wollen, seine allerbarmende Gnade gegen sie walten lassen könne, — εἰς τὸ — ἐπαγγελίαν, so daß nun gesichert ist die Verheißung (entgegengesetzt dem κατήργηται), so daß sie wirklich eintreten kann. — παντὶ τῷ σπέρματι: allen seinen Nachkommen. — οὐ τῷ ἐκ τ. ν. — Ἀβραάμ: nicht nur den Juden, sondern auch den gläubigen Heiden. Man könnte versucht seyn, hier wieder unter den Juden selbst unterscheiden zu wollen, wie Rückert gethan: "die leiblichen Nachkommen, doch an dieser Stelle nicht alle und jede, sondern bloß die Gläubigen unter ihnen", aber es ist nicht wahrscheinlich, daß Paulus hier so unterschieden habe. Denn obwohl er unleugbar V. 12. so unterschied, so war doch dort ein besonderer Beweggrund, nämlich der, die Nothwendigkeit des Glaubens auch für die Juden nach dem Vorbilde Abrahams erst nachzuweisen, und wurde daher ausdrücklich die Bedingung des Glaubens hinzugesetzt: hier aber scheint nun 1) die V. 9. aufgeworfene Frage ganz entschieden zu werden, ob sich denn der Segen Abrahams bloß auf die Juden, oder auch auf die Heiden beziehe, 2) wird nichts hinzugesetzt, was auf einen solchen Unterschied hindeutete, 3) steht ausdrücklich πάντι, was zwar zunächst

die Heiden mit einschließen soll, immer aber auch alle ἐκ τοῦ νόμου mit begreift. 4) lehrte der Apostel schon III, 1., daß den Juden als solchen die Verheißungen nicht genommen werden sollen, und erklärt sich endlich IX — XI. ausdrücklich dahin, daß endlich noch alle Juden gläubig (also auch in diesem Sinne wahre Nachkommen Abrahams seyn) werden, — so daß die wahrscheinlichere Ansicht immer die bleibt: Paulus will hier nur überhaupt einen Gegensatz zwischen Juden und Heiden machen und den Segen Abrahams auch auf die Heiden ausdehnen, so: daß die Verheißung sicher sey allen seinen Nachkommen, den leiblichen, wie den geistigen (ἐκ πίστεως). — ὅς — ἡμῶν, soll den Gedanken, daß die Verheißung allen, den Heiden, wie den Juden, zu Gute komme, recht hervorheben; ein Beweis zugleich, daß der Gegensatz zwischen Heiden und Juden dem Apostel die Hauptsache war.

V. 17. Der Apostel führt zuerst eine Beweisstelle aus dem A. T. dafür an, daß Abraham der Vater aller sey: "dort werde ihm schon verheißen, der Vater vieler Völker zu seyn", und knüpft dann noch eine nähere Erörterung davon an, daß er der Vater aller sey: er sey es vor Gott, d. h. nach Gottes Willen und Veranstaltung, dafür, daß er ihm, dem Allmächtigen, geglaubt habe. — καθὼς γέγραπται, aus Genes. 17, 5, wörtlich nach den LXX. Dort bedeuten die Worte im Zusammenhange, daß Abraham eine große Nachkommenschaft haben werde, und auch Paulus braucht sie nur in diesem Sinne zu nehmen, um in ihnen nach seiner Zeit einen Beweis dafür zu finden, daß Abraham der Stammvater der großen Menge der Gläubigen, der Heiden, wie der Juden, sey. — κατέναντι οὗ ἐπίστευσε θεοῦ, sehr schwere Worte, und daher auf das mannigfaltigste erklärt. Sehen wir zuerst auf die Sprache, so hat κατέναντι im Griechischen nur die locale Bedeutung ex adverso: gegenüber, aber diese Bedeutung, obwohl sie in Anwendung gebracht ist, hat zuviel gegen sich, als daß sie nur irgend annehmlich schiene. Man bezieht dann (s. Bretschneid. s. v.) οὗ unmittelbar auf das Citat aus den LXX, ergänzt dabei also εἰρημένου, und erklärt θεοῦ: in Betracht Gottes; das Ganze: welchem Worte gegenüber er Glauben hatte, in Betracht Gottes, der auch die

Todten zu erwecken vermag. Aber 1) ist es doch eine wunderliche Redeweise: einem Worte gegenüber glauben. 2) wird das Wort im Griechischen nur von wirklich localen Verhältnissen gebraucht, und durchaus nicht bildlich. 3) wenn auch der Gen. griechisch ähnlich zur Angabe des Grundes gebraucht wird, in Ansehung, wegen, so ist eine solche Wendung doch auch nach dem ganzen Zusammenhange passend, und gewiß alle Male ein bestimmter Grund, den Sinn gerade so auszudrücken vorhanden; aber hier wäre das Ganze doch wohl nur ein weitläufiger Ausdruck für den so kurzen: *καὶ ἐπίστευσε θεῷ*, was dem Sinne nach durchaus mit jenem zusammenträfe. 4) fragt sich immer noch, ob *οὗ*, so nude gesetzt, die Beziehung auf jenes Citat ausdrücken könne. Daher scheint es besser, mit Aufgebung der Bedeutung im Classischen, dem Sprachgebrauch der LXX. zu folgen. Sie brauchten *κατέναντι* für לְנֶגֶד, נֶגֶד und לִפְנֵי, und das genüget. Nämlich sehen wir nun das Ganze als eine Art Attraction mit Umstellung beim Relativ an, so scheint überall im Sinne, wie in der Fügung keine Schwierigkeit übrig. Es steht *κατέναντι οὗ ἐπίστευσε θεοῦ* für: *κατέναντι θεοῦ, ᾧ ἐπίστευσε*, doch so, daß die Fügung der Worte, wie sie ist, theils durch ihre Natur selbst, theils aber und vorzüglich durch den Sinn bedingt ist, den der Apostel ausdrücken wollte. Ich denke mir das Ganze so. Paulus wollte sagen: welches unser aller Vater ist **vor dem, dem er glaubte**, nämlich vor Gott, der erweckt rc., und wollte durch diese Wendung natürlich dem ganzen Gedanken nur eine so größere Stärke geben. Demnach konnte er nicht setzen: *κατέναντι θεοῦ*, sondern jener Gedanke forderte von selbst die Umstellung beim Relativ; es hätte stehen müssen: *κατέναντι αὐτοῦ, ᾧ ἐπίστευσε*, und dann konnte er *θεῷ* entweder im Gen., als Apposition zu *αὐτοῦ*, oder im Dativ, als Apposition zu *ᾧ* setzen. Anstatt *αὐτοῦ, ᾧ*, ist nun durch eine Art Attraction das Demonstr. weggefallen, und das Relativ in den Casus gesetzt, in welchem das Demonstr. stehen würde, wobei zuzugeben ist, daß diese Wendung in der Regel nur Statt findet, wenn das Relativ der Natur seines Verbi nach im Accusativ stehen würde. So entstand *κατέναντι οὗ*, und da nun nur ein Gen. da war, konnte natürlich auch *θεοῦ* nur in den Gen. gesetzt werden. Das Ganze daher: **vor dem,**

dem er glaubte, nämlich vor Gott ꝛc. — Jetzt entsteht die Frage, in welchem Sinne Abraham: Vater unserer aller vor Gott genannt werde. Man hat es wieder sehr verschieden erklärt; mir scheint der Entscheidungsgrund, da das Ganze ein Hebraismus ist, nun auch in dem Hebr. zu liegen, d. h. darin, wie man dort לִפְנֵי, נֶגֶד etc. braucht. Nun stehen diese Worte gewöhnlich vom Urtheile Gottes, und zwar mit dem Nebenbegriffe des Beifälligen: z. B. הִתְהַלֵּךְ לִפְנֵי יְהוָה, d. h. nach seinem Willen. Doch bleiben wir auch nur bei dem Begriffe des Urtheils stehen, der ganz gewöhnlich ist, etwas thun vor Gott, d. h. in conspectu ejus, so daß es ihm nicht verborgen bleibt, und er natürlich darüber urtheilt: so wird dieser durch den ganzen Zusammenhang wieder zum Beifall gewendet, insofern ja Abraham eben durch seinen Glauben Gottes Wohlgefallen erwarb, und so immer die Bedeutung wahrscheinlich: nach Gottes beifälligem Urtheile, d. h. insofern Gottes Urtheile zugleich Vollstreckung seines Willens sind, nach Gottes Willen oder Veranstaltung. Ähnlich sind denn auch die Erklärungen fast aller neueren Ausleger. Böhme, Rosenm., Flatt, Thol., Rückert: "nach Gottes Urtheil", Koppe: vi atque potestate divina, Cramer, der gegebenen am meisten ähnlich: nach der Absicht und Bestimmung Gottes. — In den nun folgenden Worten finden die Ausleger von jeher die größten Schwierigkeiten; aber man hat wohl die Erklärung erst schwer gemacht. — *τοῦ ζωοποιοῦντος τοὺς νεκροὺς*: der da die Todten lebendig macht, ist wohl nur eine Schilderung der höchsten Allmacht Gottes, und an Erklärungen der Art, daß der Apostel schon auf *νενεκρωμένον* (V. 19.) hinsehe, in dem Sinne: Gott mache die erstorbenen Kräfte wieder lebendig, oder: der Apostel denke an das Opfer Isaak's, in Bezug auf welchen Abraham seinen Glauben gezeigt, in der Ueberzeugung, daß, wenn er auch denselben geopfert, Gott ihn doch wieder lebendig machen könne, ist nicht entfernt zu denken. — *καὶ καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα*, bedeutet wohl ebenfalls nur ganz einfach: der da (ins Leben) ruft das Nichtseyende, wie Seyendes, d. h. indem *καλέω* (nach der schon in den ältesten Urkunden des A. T. herrschenden Vorstellung von der Schöpferthätigkeit Gottes, daß schon das Aussprechen seines Willens (יְהִי) den Act der Schöpfung vollzieht)

nur ein schöner Ausdruck für die ganze Art ist, wie Gott schafft, dem da Ungeschaffenes, wie Geschaffenes gleicherweise zu Gebote steht. Dafür nämlich, daß das Sprechen oder Rufen ein stehender Ausdruck für das Schaffen Gottes (und zwar nach einer sehr erhabenen und schönen bildlichen Vorstellung von Gott) war, sprechen außer der Schöpfungsstelle in der Genesis, — יְהִי — וַיֹּאמֶר — insbesondere Ps. 33, 6 — 9, "durch das Wort Jehova's sind die Himmel gemacht, — er gebeut, so steht's da", und unzähligen andern, der ausdrückliche Gebrauch, der im A. T. von קָרָא gemacht wird, das nach jener Vorstellung gleichbedeutend ist mit: schaffen, und nun von den LXX. immer *καλεῖν* übersetzt wird: s. insbesondere Jes. 41, 4. מִי־פָעַל וְעָשָׂה קֹרֵא הַדֹּרוֹת מֵרֹאשׁ dazu die LXX: *τίς — ἐποίησε ταῦτα; ἐκάλεσεν αὐτὴν ὁ καλῶν αὐτὴν ἀπὸ γενεῶν ἀρχῆς*; s. Jes. 22, 12. 48, 13. 2 Kön. 8, 1. Weish. 11, 26., insbesondere Philo de creat. p. 728. *τὰ μὴ ὄντα ἐκάλεσεν εἰς τὸ εἶναι* (s. auch Bretschneid. und Winer s. v. קָרָא), so daß über die Möglichkeit dieses Sinnes von *καλεῖν* wohl kaum ein Zweifel seyn dürfte *). Das Ganze ist demnach nur wie-

---

*) Darnach muß es denn freilich wunderbar erscheinen, wenn Rückert sich nicht in diese Bedeutung von *καλεῖν* finden kann, und darüber sagt: "bei der Erklärung, daß das Ganze eine Bezeichnung der Allmacht sey, — sey das *καλεῖν* sonderbar". Aus einem andern, nämlich innern Grunde hat sich nun freilich auch der so umsichtige Sprachkenner Fritzsche gegen die Bedeutung des Schaffens erklärt: Sendschreiben S. 47., "dieß erlauben die Worte *ὡς ὄντα* nicht: welcher das nicht Existirende (zum Daseyn) ruft, wie Existirendes. Das bereits Existirende ist von Gott zum Daseyn gerufen worden, wird aber nicht erst gerufen". Indessen, so scharfsinnig das bemerkt ist, dürfte sich doch vielleicht dagegen erinnern lassen, daß der Gedanke gar nicht der seyn soll: er schafft das nicht Existirende, wie er das Existirende schafft, sondern vielmehr, er ruft das nicht Existirende (in's Seyn), so daß es nun wird, wie das Existirende, nach einer bei Paulus nicht auffallenden Kürze des Ausdrucks. Der andere eben so scharfsinnige Einwurf dieses Auslegers, gegen die (freilich wohl unrichtige) Erklärung Tholuck's von der Schöpfung der Welt, daß dann *καλέσαντος* stehen müsse, wird uns wohl nicht treffen, sobald wir *καλοῦντος* als fortgehende Schöpfung erklären.

derum eine Schilderung der Allmacht Gottes, vom Apostel beigegeben, um den Glauben Abrahams an Gottes Worte noch mehr zu motiviren. So einfach, scheint es, muß das Ganze angesehen werden; aber wie hat man es erklärt! 1) τὰ μὴ ὄντα seyen: die spätern geistigen Nachkommen Abrahams: Orig., Ambros., Beza., Chr. Schmidt mit manchen Modificationen, z. B. qui homines, qui nondum erant, quasi jam essent, h. e. felicitatem, qua olim fruentur, longe antequam existerent, iis constituebat futuramque praedicebat (Koppe, Lösner). 2) von der mangelnden Zeugungskraft, Grot. a. 3) das Unansehnliche, im Gegensatze zu τὰ ὄντα, das Ansehnliche (Beaus., Erasm.). Schon mehr beachtungswerth ist eine von vielen Auslegern angenommene: ὡς ὄντα für εἰς τὸ εἶναι; aber so viel Gelehrsamkeit auch für diese Erklärung aufgewendet worden ist, es ist nur soviel wahr, daß ὡς auch für εἰς stehen könnte (Viger. Herm. ed. 3. p. 853.), aber daß ὄντα nun für τὸ εἶναι stehen könne, wäre eine Willkühr, die sich durch nichts entschuldigen ließe. Es müßte, sollte diese Erklärung auch nur irgend etwas für sich haben, bei ὄντα der Artikel stehen: das nicht Seyende rufen in das Seyende, s. v. a. Inbegriff von allem, was da ist. Er fehlt aber einmal. — ὡς, von Tholuck noch erklärt durch das Caph veritatis, ist wie immer eine Vergleichungspartikel, sicuti.

c) V. 18 — 22. Schilderung des lebendigen Glaubens Abrahams, als wodurch er eben gerecht wurde.

Der Zweck des Vorhergehenden war, darzuthun, daß das Glück der δικ. ἐκ π. auch den Heiden zu Gute komme, und zwar nach dem ausdrücklichen Beispiele des Stammvaters Abraham. Alles kam dabei darauf an, zu zeigen, daß auch Abrah. nur um des Glaubens willen die δικ. erlangte. Nachdem das nun der Apostel gethan (V. 10. 13. 14. 15.), und dann zuletzt wieder als Resultat der Untersuchung den Satz aufgestellt hat, daß denn also Abraham der Vater aller sey, und zwar alles durch seinen Glauben (V. 17.), tritt ihm der hohe Werth des Glaubens, wie er bei Abraham erschienen, so lebhaft vor die Seele, daß er sich nicht enthalten kann, eine genauere Schilderung seiner Größe und Stärke zu geben.

V. 18. Allgemeine Schilderung der Größe und Stärke des Glaubens Abrahams: er hoffte noch, wo nach menschlicher Berechnung nichts zu hoffen war, und glaubte fest an das Eintreten des von Gott verheißenen Glückes. — ὅς, knüpft das Ganze an die obigen Worte ὅς ἐστι πατὴρ πάντων ἡμῶν, so daß die ganze Schilderung zugleich dazu dient, noch mehr nachzuweisen, wie Abraham mit so großem Rechte von Gott so sehr ausgezeichnet worden sey. — παρ' ἐλπίδα: wider, gegen Hoffnung, d. h. wo nach menschlicher Berechnung nichts zu hoffen war. — ἐπ' ἐλπίδι, nicht etwa, wie Rückert will, auf Hoffnung hin *), sondern ἐπί hier mit dem Dativ wohl nur eine Angabe des Grundes: aus, durch Hoffnung. Darnach kann der Sinn nur der seyn: obwohl nichts zu hoffen war, so glaubte Paulus doch aus Hoffnung, und das ist natürlich nur eine Kürze des Ausdrucks für: obwohl nichts zu hoffen war, so hoffte Abraham doch und glaubte. Daß übrigens auch nach dieser Fassung der Gegensatz gleich groß bleibe: gegen Hoffnung aus Hoffnung, braucht kaum bemerkt zu werden. Auch 1 Cor. 9, 10. bedeutet ἐπ' ἐλπίδι nur: aus Hoffnung. — εἰς τὸ γενέσθαι. Hier fragt sich, wie das Verhältniß dieser Worte zu ἐπίστευσεν anzusehen sey. Man hat es auf drei Weisen gedeutet: 1) vom Zwecke, Grot., Calov., Heumann; 2) als Folge, Luth., Ernesti, Mich., Böhme, Flatt, de Wette; 3) als Object des Glaubens, so die meisten andern Ausleger. Sprachlich sind alle drei möglich, aber nach dem Zusammenhange kann nur die letzte richtig seyn. Gegen die erste spricht durchaus der Sinn. Paulus würde sagen: Abraham habe zu dem Zwecke geglaubt, daß er der Vater vieler Völker würde, wodurch in Wahrheit der ganze Werth seines

*) So richtig es nämlich ist, daß in ἐπί (nach seiner Grundbedeutung: darauf) meist eine Richtung auf etwas hin, eine Bewegung auf etwas los ausgedrückt wird, und so gewiß dieß auch bei ἐπί mit dem Dativ sich fest halten läßt (z. B. παῖς ἐπὶ κτεάτεσσι, Il. 9, 482, ein Sohn, bestimmt zu großem Vermögen), wo von Zweck und Bestimmung die Rede ist, so treten doch auch Fälle ein, wo sich der Sache nach nicht daran denken läßt, und nur der freilich mit dem Zweckbegriffe nah verwandte des Grundes geltend gemacht wird. Ein solcher ist nun die Verbindung: ἐπ' ἐλπίδι, weil Hoffnung in Wahrheit doch nie Zweck und Ziel ist, dagegen wohl ein das Handeln bestimmender Grund.

Glaubens vernichtet wird, insofern er nun nichts wäre, als eine eigennützige Sinnesweise, deren auch der schlechteste Mensch fähig seyn könnte. Darum hat denn auch der Apostel nie einen solchen Gedanken nur entfernt geäußert, sondern sagt immer: er glaubte, und nimmt die Beweggründe aus dem Wesen Gottes, V. 17. — Eben so sinnwidrig ist die zweite, weil 1) man gar nicht einsieht, was denn die nochmalige Angabe der Folge seines Glaubens solle. 2) aber, wenn Paulus von der Folge des Glaubens Abrahams redet, er diesen Zustand als einen bereits gewordenen schildert, wie V. 11., und das nach innerer Folgerichtigkeit seiner Sätze auch muß, und 3) es ihm bei der ganzen Stelle offenbar um Schilderung des Glaubens selbst zu thun ist, nicht um die Folgen. Dazu paßt denn wohl die Angabe des Objectes des Glaubens, insofern Paulus bei Schilderung des Glaubens ganz passend wieder erwähnt, worauf er sich bezogen, aber nicht die Folge. Darnach scheint nur die Fassung von *εἰς τὸ γεν.* als Obj. zu *ἐπίστευσεν* richtig *). Natürlich muß nun das Comma zwischen *ἐπίστευσεν* und *εἰς* getilgt werden. — *κατὰ τὸ εἰρημένον*, der Spruch der Verheißung aus dem A. T. selbst, sich eng an das Vorige anschließend, ohne Parenthese, aus Gen. 15, 5: wörtlich nach den LXX. — *οὕτως*, relativ gesagt: so, bezüglich auf die unmittelbar vorhergehenden Worte Gottes: "siehe gen Himmel, und zähle die Sterne, kannst Du sie zählen? so ꝛc."

V. 19. Genauere Angabe der Umstände, unter welchen Abraham glaubte, durch welche sich nun zeigt, daß er *παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι* glaubte. Der Construction nach läuft das Ganze noch streng mit *ἐπίστευσεν* zusammenhängend fort: *ὃς ἐπίστευσεν εἰς τὸ γεν. καὶ — οὐ κατενόησε* etc. — *μὴ ἀσθενήσας τῇ πίστει*: nicht schwach geworden im Glauben. — *οὐ κατενόησε*, eigentlich: mit Aufmerksamkeit auf etwas hinsehen, daher 1) bemerken, 2) aber auch etwas beachten, d. h. einer

*) Rückert, der urtheilt, es lasse sich nicht entscheiden, hat erinnert: daß *πιστεύειν* mit *εἰς* und Infin. beispiellos sey: — eine wunderliche Bemerkung! Die Verbindung von *πιστεύειν* mit dem Artikel und einem Substantiv ist etwas ganz Gewöhnliches, so Joh. 1, 12. 2, 23. 12, 36. ꝛc. und *τὸ γενέσθαι* ist ja zu einem vollen Substantivbegriffe geworden.

Sache längere Aufmerksamkeit widmen, sie für wichtig halten, wie Hebr. 3, 1. und 10, 24., von gegenseitiger Aufmerksamkeit auf einander. — νενεκρωμένον: erstorben, d. h. durch das Alter schwach. — ἑκατονταέτης, die Erklärung von νενεκρωμένον. — νέκρωσιν: Erstorbenheit, wobei der Apostel natürlich an das Alter der Sara denkt. — μήτρας: uterus, Mutterleib.

V. 20. Nochmalige allgemeine Schilderung der Stärke des Glaubens Abrahams, zuerst negativ, alsbald auch positiv, nebst einem Urtheile über das Verhältniß der Handlungsweise Abrahams zu Gott, er ehrte ihn damit. — εἰς δὲ τὴν ἐπαγγ. — δέ der fortschreitenden Rede so angehörig, daß es zugleich einen Gegensatz gegen Früheres angibt. Nämlich der Apostel hat so eben alles das geschildert, um dessen willen Abrah. in seinem Glauben hätte wanken können; im Gegensatze dazu fährt er nun fort: in Hinsicht auf die Verheißung aber. — εἰς, steht hier in der auch bei den Classikern gewöhnlichen Bedeutung: in Hinsicht, Rücksicht auf, wie man sagt: εἰς μὲν ταῦτα, quod attinet ad haec: Heind. Plat. Lys. p. 210. B. Wytt. ep. cr. p. 170. *) — οὐ διεκρίθη. διακρίνω: 1) zwischen etwas einen Unterschied machen, unterscheiden, Med. für sich f. v. a. zweifeln, haesitare in judicando: er schwankte nicht. — ἀπιστίᾳ: in Unglauben, Angabe des Zustandes. — ἐνεδυναμώθη. Das Activ stärken, das Pass. stark werden, erstarken. — πίστει: im Glauben, abermals umfassend, als Zustand. — δοὺς δόξαν τῷ θεῷ: indem er Gott die (ihm gebührende) Ehre gab, erklärt sich einfach so: wer Gott nicht glaubt, zweifelt an der Wahrheit seines Wortes, verkennt damit das ganze Wesen Gottes und entehrt ihn, wie

*) So bedürfen wir wohl nicht der, wenn auch scharfsinnigen, immer zu künstlichen Erklärung von Rückert: "d. 20. V. enthält eine von den Auslegern ganz unbemerkt gebliebene Unregelmäßigkeit. Die Rede beginnt, als sollte der Satz so lauten: οὐ κατενόησεν. εἰς δὲ τὴν ἐπαγγ. ἐπίστευσε μηδὲν διακρινόμενος. Diese einfache Form von θεοῦ an zu verlassen, bewog den Apostel seine Liebe zu Gegensätzen, die ihn den Begriff ἐπίστευσε in einen negativen und einen entgegengesetzten affirmativen zerspalten ließ. Hieraus erklärt sich zuerst das δέ, entgegensetzend diesen Satz dem οὐ κατενόησεν, dann auch das εἰς, bezogen auf das zuerst gedachte ἐπίστευσε". Die gegebene Erklärung scheint einfacher, und überall keine Unregelmäßigkeit vorhanden.

1 Joh. 5, 20. stehet: wer der Wahrheit des Evangel. nicht glaubt, macht Gott zum Lügner. Abraham dagegen erkannte die göttliche Majestät an, glaubte ihm, und gab ihm dadurch die ihm gebührende Ehre. Das Ganze demnach ein Urtheil von Paulus über die Handlungsweise Abrahams in ihrem Verhältnisse zu dem Wesen Gottes.

V. 21: setzt der Apostel noch einen Beweggrund der Handlungsweise Abrahams hinzu, abermals als seine Ansicht über dieselbe. — πληροφορηθεὶς, das Activ. erfüllen, das Pass. erfüllt seyn, natürlich nach dem ganzen Zusammenhange: von der Ueberzeugung, was sich aber so von selbst versteht, daß es der Apostel gleich selbst in dem Sinne braucht: überzeugt seyn; ganz so, wie auch wir sagen: davon erfüllt seyn, daß, d. h. die feste Ueberzeugung haben.

V. 22. Angabe der Folge des Glaubens bei Abraham, womit der Apostel wieder zu seinem Hauptsatze über Abraham V. 3. zurückkehrt, und so das Ganze abschließt.

d) V. 23 — 25. Anwendung seines Glaubens auf den Glauben an Christum.

V. 23. Das sey nun aber nicht nur um Abrahams willen geschrieben: ὅτι ἐλογίσθη αὐτῷ, — als Angabe dessen, was geschrieben stehe, nämlich, daß ihm sein Glaube zur Gerechtigkeit zugerechnet sey. Ganz verfehlt von van Eß u. a.: "als wenn es nur ihm zur Gerechtigkeit angerechnet wäre".

V. 24. — sondern auch unsertwillen, denen ebenfalls der Glaube die δικαιοσύνη zu Wege bringen wird, sofern wir glauben an den ꝛc. — πιστεύουσιν, auch hier glauben, doch, wie oben V. 5, mit Vorherrschen des Begriffs: vertrauen.

V. 25. gibt der Apostel noch eine Schilderung des Verdienstes Christi, als auf welches das gläubige Vertrauen, das der Christ zu Gott haben müsse, sich insbesondere bezieht. So große Schwierigkeiten man hier gefunden hat, so wenig dürfte in Wahrheit eine da seyn. Es erklärt sich das Ganze natürlich und leicht so: Paulus will das Verdienst Christi als den Gegenstand bezeichnen, um dessen willen der Christ gläubiges Vertrauen zu Gott haben müsse, und schildert es mit den Worten: der hingegeben ist (nach der Vorstellung von Christi Tod als einem

Sühnopfer, 3, 25.) um unserer Sünden willen (d. h. um die durch sie erwirkte Schuld zu tilgen), flicht aber alsbald das hochwichtige Ereigniß der Auferstehung mit ein, um alsbald die Wichtigkeit des Verdienstes Christi in seinen Folgen für die Menschen anzudeuten: und auferweckt wurde wegen unserer Rechtfertigung, d. h. damit Gott uns für gerecht erkläre, wobei der Apostel nach seiner sonstigen Ansicht von der Auferstehung Jesu daran denkt, daß sie sey eine Bestätigung seiner messianischen Würde, als eines Erlösers der Menschen, so daß diese nun um so bereitwilliger an ihn glauben, und so von Gott als gerecht angenommen werden können. Es muß demnach alles seine gewöhnliche Bedeutung behalten, und δικαίωσις ist, wie immer: actio, qua deus homines jam justos declarat.

Cap. V.

VI. Darlegung des durch Christum bewirkten Heiles der Menschheit oder der Früchte der durch Jesum geschehenen Erlösung, V. 1 — 11, gehoben durch Vergleichung desselben mit dem durch Abraham in die Welt gekommenen Verderben, V. 12 — 19, und kurzer Hinblick auf die Absicht und Wirkung des jüdischen νόμος, verglichen mit der Gnadenanstalt in Christo, V. 20 — 21.

Insofern die Predigt des Apostels nichts anders ist als: das Eingetretenseyn einer gänzlichen Umänderung des bisherigen Verhältnisses der Menschheit zu Gott, nämlich: das Heraustreten der Menschheit aus einem Zustande, in dem sie alle Sünder waren und nur Zorn und Strafe von Gott zu gewarten hatten, und das Eintreten in einen Zustand, in dem sie keine Furcht mehr haben vor dem Zorne Gottes, sondern erlöset von Sünde und Strafe sich der Gnade Gottes und seines Friedens getrösten dürfen, und in diesem glücklichen Verhältnisse zu ihm die Hoffnung des höchsten Glückes, ja der Herrlichkeit Gottes haben, beide Zustände vermittelt durch das Verdienst Christi, d. h. die in Christo geschehene Erlösung, der als Sühnopfer die Schuld der Menschen gebüßt, den Zorn Gottes gewendet und

den Menschen seine Gnade wiedergewonnen habe, in seiner Geltung für die Menschheit bedingt durch den Glauben, sind nothwendig vier Theile der Predigt gegeben, durch welche sie erst abgeschlossen und in sich vollendet wird, nämlich 1) Nachweisung der Nothwendigkeit der Erlösung in Schilderung des unglücklichen Verhältnisses der ganzen Menschheit zu Gott, 2) Nachweisung der Thatsache der Erlösung selbst, 3) Angabe, inwiefern sie den Menschen zu Gute komme, und 4) Andeutung der nun eingetretenen Veränderung in dem Verhältnisse zu Gott. Der Apostel hat nun in dem Bisherigen seine Predigt des Evangeliums so weit vollendet, daß er, dem Obigen gemäß, 1) Cap. I, 18 — III, 21. darstellte, wie das christliche Heil so nothwendig sey für Juden, wie Heiden, weil sie alle zusammen Sünder sind und von Gott nur Zorn und Strafe erwarten dürfen, 2) III, 21 — 27. entwickelt, worin das christliche Heil bestehe, durch Hinweisung auf die in Christo geschehene Erlösung, als eine Thatsache, um deren willen Gott nun den Menschen aus Gnade die Gerechtigkeit zurechne, und endlich 3) III, 27 — IV, 25. seinen Hauptsatz noch begründete, daß bei Gott alles auf die Gerechtigkeit aus dem Glauben ankomme, die aus Gnade zugerechnet werde. Es ist also nur noch übrig, die andere Seite der Veränderung des Verhältnisses der Menschheit zu Gott anzugeben, nämlich das nun geschehene Eintreten in das glückliche Verhältniß zu ihm, und dieses thut denn der Apostel in unserem Cap., indem er die Früchte der Erlösung schildert, und zwar ganz der obigen Erörterung gemäß, als Frieden mit Gott, Hoffnung der Herrlichkeit Gottes, ja auch Freude in Trübsal, weil auch diese nur die Hoffnung mehre nach dem Beweise der Liebe Gottes, und endlich das durch Christum bewirkte Heil, als Anfang und Vermittelung einer Zeit des Heiles für die Menschheit überhaupt, noch hebt durch Vergleichung mit dem durch Adam über die Menschheit gebrachten Verderben.

V. 1. Der Apostel beginnt seine Schilderung der durch Christum bewirkten Veränderung in dem Verhältnisse zu Gott sogleich mit der Angabe der Hauptfrucht der Erlösung, d. h. des nun gewonnenen Friedens mit Gott. — *δικαιωθέντες*, in dem oben dargelegten sich immer gleich bleibenden Sinne. — *οὖν*, knüpft das Ganze so an, daß es in dem Verhältniß der Folge aus dem

Früheren erscheinen soll, gerechtfertigt also, d. h. nach allem Bisherigen. — εἰρήνην, erklärt sich ebenfalls nach der gegebenen Erörterung des Zusammenhangs von selbst. Es ist hier der Gegensatz zur ὀργή, das Verhältniß der Menschen zu Gott, in dem sie nun nichts mehr zu fürchten haben: Friede mit Gott. — ἔχομεν. Dafür lesen **A. C. D. verss. Syr. Erp. Copt. Vulg. clar. germ. boerner. Chrysost. Theodor. Cyr. Damasc. Oecum. Theophyl. Ambros. Oros. Pelag. Cassiod.**: ἔχωμεν, und auch Lachmann hat dieses aufgenommen. Aber obwohl die Auctoritäten dafür gewiß sehr bedeutend, wenn nicht gar überwiegend, sind, kann ich doch nur mit Rückert urtheilen, daß der Zusammenhang ihr durchaus entgegen ist. Denn 1) ist offenbar das Ganze Fortführung und Folgerung für das Verhältniß der Menschen zu Gott mit Hinsicht auf das Frühere, wo die ὀργή drohte, und der Gedanke recht passend, daß nun Friede mit Gott, oder Gott selbst versöhnt sey, aber nicht: daß der Mensch nun Frieden halten möchte, was der ganzen Darstellung des Apostels in aller und jeder Hinsicht widerspricht. 2) würde der Apostel die eben angefangne Paränese gleich wieder verlassen, und zu dogmatischen Folgerungen übergehen, und so die Paränese ohne Zweck und Gewicht da stehen, eine Schreibart, die der Schärfe des Paulus ganz fremd scheint. — διά, Vermittelung: alles jenes ist durch Jesum Christum gewirkt.

V. 2. Weitere Schilderung der Früchte der durch Christum gewirkten Erlösung: durch ihn haben wir auch den Zutritt zu dem ganzen glücklichen Verhältnisse zu Gott, in dem wir nun sind, so daß wir nun nicht nur nichts mehr von der ὀργή zu fürchten, sondern auch die Hoffnung der Herrlichkeit Gottes haben. — δι' οὗ καί, eine Steigerung in der Angabe des Verdienstes Christi, also: Andeutung, daß, was folge, noch zu dem Vorigen hinzutrete. — προςαγωγήν, eigentlich: das Hinzuführen, dann: Zugang, Zutritt. Es fragt sich nun, da der Begriff: Zutritt durchaus noch einer Ergänzung bedarf, wozu? und so nahe es nun liegt, die Antwort in εἰς τὴν χάριν ταύτην zu finden, so ist nun doch wieder ganz anders über die Verbindung der Worte geurtheilt worden. Weil nämlich προςαγωγή, so oft es noch im N. T. vorkömmt, als Ephes. 2, 18., ausdrücklich durch den Zu=

satz: πρὸς τὸν πατέρα von dem Hinzunahen zu Gott ausgeprägt wird, und auch Ephes. 3, 12. nach dem Zusammenhange nur dasselbe bedeuten kann, hat man es denn mit Verweisung auf den Gebrauch an morgenländischen Höfen (Tholuck), daß ein προςαγώγευς die Fremden vor den König führte, auch hier so verstehen wollen (Oecum., Lamb. Bos., Mich., Tholuck), und es, indem man es nun natürlich selbstständig nimmt, und εἰς τὴν χάριν mit τῇ πίστει verbindet, erklärt: von dem Verhältnisse der Seele zu Gott, das aus dem Frieden der Seele hervorgehe, nämlich dem kindlichen Muthe, in jedem Augenblick sich im Gebete seinem Gotte zu nahen, weil der Mensch sich nicht mehr knechtisch vor ihm scheue. Aber so schön auch der Gedanke sich ausnehmen mag, es spricht dagegen: 1) προςαγωγή an sich, ohne jenen Beisatz (Ephes. 2, 18.) wird nur willkührlich geradezu von dem Hinzunahen zu Gott verstanden, weil der Zusammenhang nicht, wie Ephes. 3, 12., darauf führt. 2) Die Verbindung πίστει εἰς τὴν χάρ. gibt einen ganz unpassenden Sinn, weil hier χάρις gar nicht die Gnade, an welche Glauben gefordert wird, nämlich die Gnade Gottes, die um Christi willen die Sünden vergibt, bedeuten kann. Durch jene Gnade ist die δικαιοσύνη gewonnen, und dadurch die εἰρήνη, und ganz unpassend käme denn hier nicht etwa eine Steigerung und etwas Neues, sondern, nachdem bereits der Erfolg freudig angegeben, in Steigerungsform (δι' οὗ καὶ) erst die Ursache von jenem Erfolge, wodurch das Ganze doch nur verwirrt wird. Demnach kann nur die Verbindung von προςαγωγή mit εἰς τὴν χ. τ. richtig seyn. — τῇ πίστει, Dativ zu Angabe des Mittels s. v. a. διὰ τῆς πίστεως, was der Apostel nicht braucht, weil eben διὰ τοῦ — δι' οὗ — gesetzt war. — εἰς τὴν χάριν ταύτην. Was darunter verstanden wird, hat recht gut Rückert erörtert. Sie kann zuerst nicht von einer χάρις, deren der Apostel allein sich erfreue, gefaßt werden, weil der Apostel hier immer in völliger Allgemeinheit redet; sie muß nicht nur von der δικαίωσις und εἰρήνη verschieden, sondern höher seyn, theils nach der Partikel καί, theils nach der Ordnung der Glieder, endlich etwas bereits Vorhandenes, indem sonst weder ταύτην noch ἐν ᾗ ἑστήκαμεν stehen könnte. Demnach wird sie seyn: der durch die δικαίωσις, als der Lossprechung von der Schuld, ob-

jectiv gewonnene und durch die εἰρήνη, als Folge der δικαίωσις, subjectiv gesicherte Gnadenstand, in welchem der Mensch nicht nur von Furcht und Elend befreit ist (insofern er nun die δικ. παρὰ τ. θ. und die εἰρήνη πρὸς τὸν θεὸν hat), sondern sich auch aller möglichen Beweise der göttlichen Liebe und Gnade getrösten und freuen darf; demnach von δικαίωσις und εἰρήνη so verschieden, daß, während jene auf die Tilgung des Elends hindeuten, diese χάρις auf das empfangene Heil hinweis't, und im Ganzen nur ein präciser Ausdruck für: den Inbegriff des ganzen nun durch Christum hergestellten glücklichen Verhältnisses des Menschen zu Gott ist. — ἐν ᾗ, nicht, wie man gewollt hat, auf πίστει, sondern natürlich nur auf χάριν zu beziehen. — ἑστήκαμεν: in welcher wir stehen, d. h. die uns zu Theil geworden ist; eine Emphasis ist insofern darin, daß der Apostel durch den gewählten Ausdruck von seinem gläubig-freudigen Standpunkte aus seine Ueberzeugung als allen Christen gemeinsam und unbezweifelt bezeichnen will, aber an eine emphatische Bedeutung: beharren, gegründet, aufgerichtet seyn, ist wohl nicht entfernt zu denken. — καὶ καυχώμεθα, seiner äußern Verbindung nach noch abhängig von δι' οὗ. — Ueber das Verhältniß des ganzen Gedankens zum Vorhergehenden kann erst nach der Erklärung des Einzelnen die Rede seyn. — καυχᾶσθαι: sich rühmen, sobald die Veranlassung dabei genannt wird: auf etwas stolz seyn, von Paul. wohl nicht ohne Hinblick auf die Ruhmredigkeit der Juden über eitele Dinge gesagt, so daß er meint; wir haben Zutritt — und dürfen uns denn wohl rühmen. — ἐπί, c. dat. Angabe des Grundes: wegen der Hoffnung. — τῆς δόξης τοῦ θεοῦ, macht den Auslegern wieder große Schwierigkeit, wohl ohne Noth. Ohnstreitig ist hier die δόξα von etwas gesagt, das auf Gott gesehen, zu seinem Wesen gehört, das die Christen aber noch zu hoffen haben, und dereinst bei Gott erhalten sollen. Es scheint demnach die δόξα τοῦ θεοῦ hier zu fassen als: der Inbegriff der göttlichen Herrlichkeit, d. h. alles des Glückes, und aller der Seligkeit, die in und bei dem Wesen Gottes, als der höchsten Vollkommenheit, gedacht wird, an welcher ewigen Herrlichkeit Gottes die Gläubigen nach Paulus dereinst Antheil haben sollen, Röm. 8, 18. 21. 2 Cor.

4, 17. 1 Theff. 2, 12. 2 Timoth. 2, 10., und man wird sich dabei nur davor zu hüten haben, die δόξα τοῦ θεοῦ ihrem Wesen nach genauer bestimmen zu wollen, als es Paulus selbst gethan hat, da er sie wohl nur ganz allgemein als Inbegriff der ganzen Herrlichkeit Gottes und damit des höchsten Glückes betrachtete *). — Sehen wir nun auf das Verhältniß des ganzen Satzes zum Vorhergehenden, so ist er keinesweges dem vorigen subordinirt, wie Rückert will, sondern es liegt auch hier eine Steigerung des Gedankens vor, wie auch schon die äußere Anordnung andeutet. Denn wenn sich auch nicht entscheiden läßt, inwiefern in dem Ausdrucke χάρις im obigen Sinne die Ansprüche der Christen auf die δόξα mit begründet seyen, oder nicht, immer ist χάρις nur ein allgemeiner Ausdruck, in welchem das höchste Glück, das die Christen zu gewärtigen haben, nicht gemeint ist, und der Apostel steigert jene Schilderung nun eben dadurch, daß er den höchsten Gipfel alles den Christen gebotenen Glückes, die dereinstige Theilnahme an der Herrlichkeit Gottes, nennt, und so erst die Schilderung der Früchte der Erlösung vollendet. Demnach ist der Sinn des Ganzen nun der: durch die Erlösung (δικαιωθέντ. οὖν ἐκ π.) haben wir nun zuerst Friede mit Gott, d. h. von Gott nichts mehr zu fürchten, aber das nicht allein, sondern auch den Zugang (insofern es darauf noch ankömmt, ob der Mensch glaubt, oder nicht) in das ganze glückliche Verhältniß mit Gott, in dem wir stehen (in welchem nämlich nicht nur keine Furcht, keine Strafe und kein Elend mehr droht, sondern Gottes Gnade und Liebe nur Heil verheißt), und uns rühmen dürfen der Hoffnung der Herrlichkeit Gottes.

V. 3 — 5. fügt der Apostel noch eine Steigerung des Glückes der Christen hinzu. Der Gedanke ist folgender: die Christen haben nicht nur durch die Hoffnung der einstigen göttlichen Herrlichkeit Ursache, sich zu rühmen, sondern sie dürfen sich auch in Leiden rühmen, d. h. sie dürfen, während sonst Leiden den Muth des Menschen beugen, vielmehr in ihnen eine Auszeichnung finden, und zwar aus dem Grunde, weil Leiden (so=

*) Rückert will es auch hier, wie III, 23., von dem göttlichen Ebenbilde erklären, wogegen oben das Nöthige bemerkt wurde.

fern sie würdig getragen werden, was der Apostel, da er speciell von den Christen redet, voraussetzt) Geduld wirken, diese aber die bewährte Gesinnung, die sodann Ansprüche gebe auf Hoffnung (d. h. auf Anerkennung und Belohnung von Seiten Gottes), für deren Erfüllung das Gefühl der Liebe Gottes zu uns bürge, das wir als ein Geschenk des göttlichen uns verliehenen Geistes in uns tragen. —

V. 3. *οὐ μόνον δέ*, dem Apostel eigenthümliche, nachdrückliche Steigerungsformel, zu deren vollem Sinne natürlich aus dem Vorhergehenden: *καυχώμεθα ἐπ' ἐλπίδι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ* leicht ergänzt wird. — *καυχώμεθα ἐν ταῖς θλίψεσιν*: auch in Trübsalen eine Auszeichnung für sich in Anspruch nehmen. Der Gedanke selbst legt, wie er, wo er realisirt werden soll, die höchste Stärke und Freudigkeit des Glaubens voraussetzt, auch ein herrliches Zeugniß ab für den eigenen Glaubensmuth und die eigene Glaubensstärke des Apostels, die er denn auch in seinem ganzen Leben so herrlich bewährte. — *θλίψις ὑπομονὴν κατεργάζεται.* Der wahre Sinn der Worte, über den sich die Ausleger selten vereinigt haben, kann doch wohl kein anderer seyn, als der oben schon dargelegte: daß Leiden, insofern sie, wie doch von Christen nicht zu bezweifeln, würdig getragen werden, eine ausharrende, standhafte Gesinnung oder Geduld erwirken.

V. 4. *δοκιμήν.* Das Wort hat classisch nur die active Bedeutung: Probe, angestellte Prüfung, **exploratio**, so wohl auch 2 Cor. 8, 2.; im N. T. aber ist kein Zweifel, daß es auch die für den Menschen, der die Prüfung besteht, subjectiv hervorgehende Folge bezeichnet, **indoles probata, probitas spectata**, Bewährung, d. h. die bewährte Gesinnung, 2 Cor. 2, 9. 9, 13. — *ἐλπίδα*: die Bewährung gibt Hoffnung; inwiefern, sagt der Apostel freilich nicht, aber 1) ist ja überhaupt von religiösen Verhältnissen, d. h. von den Verhältnissen des Menschen zu Gott die Rede, 2) gibt er denn gleich als Grund, warum die Hoffnung nicht täusche, das Gefühl der Liebe Gottes zu uns an, das wir in unseren Herzen tragen, so daß durch dieses alles der wahre Sinn deutlich genug bestimmt wird. Er ist, wie schon oben angedeutet, kein anderer, als: die Hoffnung auf Anerkennung und Belohnung von Gott, deren

Gipfel eben die δόξα ist, so daß der ganze steigernde Zusatz in dem Verhältnisse zum Vorigen steht, daß er nachgewiesen hat, wie das Glück der Christen so überschwenglich groß sey, daß sie nicht nur wegen der sichern Hoffnung der Herrlichkeit Gottes sich rühmen dürften, sondern sogar auch der Leiden, eben weil diese am Ende doch nur dazu dieneten, die Hoffnung auf die dereinstige Verherrlichung zu mehren.

V. 5. ἡ δὲ ἐλπὶς οὐ καταισχύνει, schöne, bedeutungsvolle Worte: die Hoffnung (der Christen, die da wohlbegründet ist, auf Gottes Herrlichkeit) beschämt nicht, oder, nach Luther, läss't nicht zu Schanden werden, d. h. täuscht nicht. In den folgenden Worten finden sich nun mehrfache Schwierigkeiten. Zuerst ist soviel über das Verhältniß des Ganzen zum Vorhergehenden klar, daß es den Grund angeben soll, warum die Hoffnung (in dem angegebenen Sinne) nicht täusche *). Der Grund ist, weil die ἀγάπη τοῦ θεοῦ in unseren Herzen ausgegossen ist rc. Die Hauptfrage ist nun, ob der Gen. θεοῦ object. oder subj. zu fassen, d. h. ob die Liebe Gottes zu den Menschen, oder die Liebe der Menschen zu Gott gemeint sey. Man hat den Gen. object. genommen, so Theod., Aug., Pelag., Skt. Bernhard., Anselm., a., aber wohl unrichtig: denn 1) nicht nur gibt der Apostel das sogleich als Grund an, daß Christus für die Sünder gestorben sey, worin ja nur, nach dem ganzen Zusammenhange, wie nach Paulus Lehrbegriffe, ein Beweis der Liebe Gottes zu den Menschen ersichtlich ist, sondern 2) erklärt der Apostel auch V. 8. sich selbst ausdrücklich darüber, daß Gott eben dadurch seine Liebe gegen die Menschheit kund gethan, daß er Christum für sie, noch als Sünder, dahin gegeben. Es ist demnach nur von der Liebe Gottes zu den Menschen zu fassen, wie Orig., Chrys., Ambros., Luth., Mel. und unter den Neueren Tholuck und Rückert gethan. — ἐκκέχυται: ausgießen, ein Ausdruck für reichliche Mittheilung, und schon durch die Sprache des A. T. von den Gaben Gottes eingeführt: s. Joel 3, 1. אֶשְׁפּוֹךְ אֶת־רוּחִי — ἐν ταῖς καρδίαις, die Fügung, wie das hom. Ausgießen des Weines ἐν κρητῆρι, indem die Handlung als abgeschlossen, der Wein im

*) Eine Hinsicht auf V. 2., wie Rückert will, findet wohl nicht Statt.

Zustande der Ruhe gedacht wird. Mit dem Ganzen will Paulus sagen: wir haben in unseren Herzen das Gefühl und die Ueberzeugung von der großen Liebe Gottes zu uns (als welche eben die Bürgschaft ist, daß die Hoffnung nicht täuscht), und zwar nicht von uns selbst, sondern *διὰ πνεύματος ἁγίου — ἡμῖν*. So verschieden man auch sonst das *πν. ἀγ.* deuten kann, und es auch an unserer Stelle gethan hat, so scheint doch wieder die Fassung durch den Zusammenhang scharf bestimmt. Es ist der göttliche Geist selbst, der durch Christum den Gläubigen verliehen, und in ihnen zu dem höheren edleren Principe wird, von dem sie fortan geleitet werden, und welches nun der eigentliche Lebenstrieb ihres ganzen Wesens und Seyns geworden ist. Durch diesen heiligen Geist (wie und wann er in den Menschen einkehrt, s. unten, zu VIII, 3.), ist ihnen denn auch die lebendigste Ueberzeugung von der überschwenglichen Vaterliebe Gottes zu den Menschen gegeben.

V. 6 — 8. folgt eine genauere Beschreibung der Liebe Gottes: sie hat sich, ist die Summe des Ganzen, auf's herrlichste dadurch gezeigt, daß er Jesum für uns sterben ließ, als wir noch Sünder waren.

V. 6. weiset der Apostel, das Frühere begründend, nach, inwiefern die Liebe Gottes zu uns in unserm Herzen ausgegossen ist, d. h. inwiefern wir mit Recht die Ueberzeugung von der großen Liebe Gottes zu uns hegen: denn, sagt er, als wir noch Sünder waren, starb Christus für uns. — *ἔτι*, vorerst kritisch zu betrachten. Es lesen dafür *εἰ* verss. Syr. Erp. Copt. Jsid. Pelus., *εἰς τί* F. G., ut quid die Ital. u. Vulgat. Indessen ist 1) die Auctorität der Mss. für *ἔτι* so groß, daß wir schon darnach uns unbedingt dafür entscheiden müßten, und 2) hat nicht nur jede andere Lesart den Zusammenhang durchaus gegen sich, was gar nicht weiter nachgewiesen zu werden braucht, sondern wir können auch wohl einsehen, wie man geneigt werden konnte, das *ἔτι* zu ändern, nämlich einmal wegen der ungewöhnlichen Stellung, und dann, weil man gleich hernach noch einmal *ἔτι* fand. Denn der Fall, worauf man noch nicht genug geachtet hat, liegt wirklich so, daß gerade die meisten Auctoritäten, die *ἔτι* wiederholen, es im Anfange verändern. Es scheint demnach *ἔτι* kritisch vollkommen sicher gestellt.

Wichtiger ist nun eine zweite kritische Frage. Während der textus receptus ἔτι nur am Anfange des Verses lies't, wiederholen es die achtbarsten Auctoritäten noch einmal vor κατὰ καιρόν, als codd. A. C. D. a. p. m. F. G. verss. Copt. Ar. pol. Syr. p. Vulg. It. Ebenso Theodor. Epiphan. Isid. mſ. Damasc. Marcion. Iren. alii lat. — Vater und Knapp wollten die Entstehung aus den Lectionarien ableiten, die mit Χριστός angefangen und das unentbehrliche ἔτι später nachgeholt hätten. Aber nach äußeren Gründen ist es vollständig geschützt, und nach innern Gründen dürfte es sich ebenfalls rechtfertigen lassen. Das erste ἔτι, welches des Nachdruckes wegen vorangestellt ist, bezieht sich auf ὄντων — ἀσθενῶν (s. auch V. 8.), als wir noch hülflos waren, das zweite aber gehört streng zu κατὰ καιρόν, da starb noch gerade zu rechter Zeit, so daß demnach eine zwiefache verschiedene Beziehung da ist. Nicht jedem mag vielleicht solche Redeweise gefallen; aber objectiv ist kein Grund da, warum Paulus nicht so schreiben konnte. Mit Recht haben daher Griesbach und Lachmann das erste wie das zweite ἔτι als ächte alte Lesart in den Text aufgenommen. — ἀσθενῶν, hat den Auslegern viele Mühe gemacht, und ist besonders von Rückert als eine große Schwierigkeit ausgegeben, während sich doch kaum eine findet. ἀσθενής (σθένος) bedeutet kraftlos, d. h. indem es natürlich auf die ganze Lehransicht des Apostels, daß die ganze Menschheit vor Jesu in Sünde und Elend versunken gewesen, und nur Strafe von Gott zu erwarten hatte, bezogen werden muß: während wir uns (in jenem Elende) nicht selbst helfen konnten, da ist Christus gestorben. — ἔτι κατὰ καιρόν, wieder sehr vielfach erklärt, aber fassen wir es nur in der gewöhnlichen Bedeutung: tempore opportuno, so scheint es wieder durch die Lehransicht des Apostels sein Licht zu erhalten. Paulus lehrt nicht nur: wegen der Sünden der Menschen zürnte Gott (I, 18. III, 9.), und den Menschen drohte Tod und Verderben, sondern seine Meinung ist sogar (siehe die Erörterung zu I, 18. über ἀποκαλύπτεται): das Strafgericht Gottes sey nahe gewesen, und darum setzt er denn hier: noch zur rechten Zeit starb Christus für uns. Damit paßt denn ganz zusammen, daß Paulus in der weitern Schilderung der Früchte gleich noch ausdrücklich sagt, V. 9. σωθησόμεθα δι' αὐτοῦ

ἀπὸ τῆς ὀργῆς. — ὑπὲρ ἀσεβῶν. Zuerst fragt sich, wie ἀσεβῶν zu verstehen sey. Es hat hier, wie überall, die Bedeutung: gottlos, und auch hier scheint Rückert in großem Unrechte, daß er behauptet: es sey ein Mißverhältniß zwischen Vorder= und Nachsatz ꝛc., da doch von Paulus alles klar gedacht, in sich zusammenhängend geschrieben, und wohl auch leicht zu verstehen ist. Hülflos nannte der Apostel die Menschen in Bezug auf die Zeit vor der Erscheinung Christi, gottlos nennt er sie, in Beziehung auf das Factum des Sterbens Jesu selbst, um den Werth und das Verdienst desselben in sein wahres Licht zu setzen. — Noch ist nun die wichtigere Frage übrig, wie ὑπέρ zu verstehen sey. Die Ausleger schwanken zwischen zwei Erklärungen, entweder: für, zum Vortheil, oder: anstatt, welches Rückert billigt. Sprachlich geht beides, ὑπέρ in der Bedeutung für: Röm. 8, 31. Gal. 2, 20. Ephes. 5, 2. 25. Tit. 2, 14., in der Bedeutung: anstatt wohl genug geschützt durch 2 Cor. 5, 20. (wie auch Usteri richtig urtheilt: Lehrbegr. Afl. 4. S. 119.). Aber nicht sowohl der Zusammenhang unserer Stelle, als die sonst nachweisbare Vorstellungsart von Paulus und die Sache selbst im Zusammenhang der Paulinischen Ideen scheint für die Bedeutung für zu entscheiden. Nämlich so entschieden auch Paulus lehrt, Christus habe unsere Schuld gebüßt, und zwar durch sein Blut (Röm. III, 25.), so wenig läßt sich doch außer unserer Stelle, die eben in Frage ist, irgend eine andere entschieden für die Bedeutung: anstatt anführen. Usteri nimmt dafür 2 Cor. 5, 14.: aber, zugegeben, daß dort die Bedeutung: für die von: anstatt mit einbegreift, nach dem Schlusse: wenn einer für alle gestorben ist, so sind alle gestorben*), so wird doch mit Recht erinnert, daß dort der Gedanke gar nicht eigentlich zu nehmen und die Folge des Todes Jesu, d. h. daß die Frucht seines Todes für alle allen zu Gute komme, die Hauptsache ist, aber nicht etwa der: daß Christus für alle gestorben sey, damit nicht alle zu

*) Was nur dann in der Bedeutung: es ist so gut, als ob alle gestorben wären, d. h. so kommen alle in die Gemeinschaft der Frucht seines Todes, einen Sinn hat, wenn vorausgesetzt wird, daß alle hätten sterben müssen.

sterben brauchten. Dagegen spricht nun durchaus gegen die Bedeutung: anstatt vom Paulin. Standpunkte aus, daß dadurch vorausgesetzt würde, daß, wie ohne den Tod Christi alle gestorben seyn würden, nun auch, nachdem er anstatt aller gestorben, die Menschen nicht mehr stürben, was in endlose Schwierigkeiten verwickelt, und nicht durch die Bemerkung Usteri's S. 124. gehoben wird, "daß Paulus den Tod als Strafe der Sünde angesehen." Insofern nun alle diese Schwierigkeiten sogleich ganz wegfallen, sobald wir ὑπέρ in der Bedeutung: für, zum Besten nehmen, ohne daß dadurch der als Paulinisch wohl unantastbaren Vorstellung von der satisfactio vicaria im Mindesten Abbruch geschieht, scheint diese vorzüglicher. Die Vorstellung wird demnach die: daß Christus durch seinen Tod unsere Sündenschuld gebüßt, und uns daher auch von den Strafen unserer Sünden befreit habe (Röm. 3, 25.), ohne daß damit gesagt wird, daß jene Strafen gerade in dem Tode bestanden hätten, sondern vielmehr die ganze andere Summe des Elends, der geistige θάνατος, dafür genommen werden kann, so daß darnach eine satisfactio vicaria morte praestita als Paulinisch erscheint, nur nicht die mors vicaria selbst.

V. 7. weis't der Apostel nach, inwiefern darin, daß Christus für die Menschen als Sünder starb, ein so hoher Beweis der Liebe Gottes liege: denn, sagt er, kaum stirbt jemand für einen Menschen bloß deswegen, weil er gerecht ist (wie viel weniger, wie Christus, für Menschen, weil sie Sünder sind), für den vollkommen guten Menschen mag wohl schnell jemand dem Tode sich hingeben. — γάρ, dürfte demnach auch hier ganz seine gewöhnliche Bedeutung behalten, daß es das Frühere erläutert und begründet, und weder nur declarativ (Tholuck), noch auch nur explicativ (Rückert) zu fassen seyn; nur bezieht es sich nicht sowohl auf den nächsten Wortsinn von V. 6., als vielmehr auf den ganzen Gedanken in seinem vollen Zusammenhange mit dem Vorhergehenden. In derselben Geltung steht es denn auch in der zweiten Hälfte des Verses, nämlich so, daß es wieder den ersten Satz, daß kaum jemand für einen Gerechten stirbt, durch eine andere Behauptung begründen soll. — δικαίου. In der Erklärung dieses Wortes, wie darnach des ganzen Verses, kömmt alles darauf an, zu be-

stimmen, wie der Apostel *δικαίου* und *ἀγαθοῦ* verschieden gedacht und dadurch einen Gegensatz habe bezeichnen wollen. Die Verschiedenheit der Ansicht beginnt schon in der frühesten Zeit. Schon Hieronym. in epist. 121. ad Algasiam gibt 5 Meinungen an. Die gewöhnliche Bedeutung der Worte: *δίκαιος*, recht, gerecht, fromm ꝛc., *ἀγαθός* gut, tüchtig, läßt uns, so scheint es, ganz rathlos; man sieht nicht ein, warum man für einen *δίκαιος* kaum, für einen *ἀγαθός* schnell sterben könne. Darum hat es denn auch nicht an gewaltsamen Versuchen gefehlt, der Stelle Hülfe zu bringen. Der Syrer übersetzt, als wenn *ὑπὲρ ἀδίκου* da stände, was denn freilich alle und jede Schwierigkeit beseitigen würde, aber eben so gewiß nur eine Frucht der Verlegenheit war, obgleich auch Grotius es annehmlich findet. Semler wollte den ganzen Vers für unächt erklären, weil Orig. und Iren. ihn in Anführungen ausgelassen, — gegen die Auctorität sämmtlicher Mss. Von den eigentlichen Erklärungsversuchen sind die wichtigern nun folgende: 1) beide Worte als Neutra zu nehmen: das Rechte und das Gute, Orig., Hieronym., Erasm. in Comm., Luth., Mel., Bugenhag., aber a) die nothwendige Beziehung auf *ἀσθενῶν* und *ἀσεβῶν* duldet wohl keine andere Fassung, als die des Masculin., und dann b) ist in Wahrheit bloß das grammatische Genus verändert, nicht die Sache, und kein Gegensatz gewonnen. Ein wahres specimen curiosae interpretationis ist noch eine Ansicht von Origen., unter *ἀγαθοῦ* den Heiland zu verstehen. 2) *δίκαιος* bedeute: würdig, zu ergänzen sey *θανάτου*, Findeisen (commentt. theoll ed. Velthus. et Rupert. tom. IV.), Schleußner, — gegen die Sprache und willkührlich. 3) viele Ausleger nahmen beide Worte für ganz gleichbedeutend, und begnügten sich, indem sie *τάχα* "vielleicht dennoch" erklärten, mit dem Sinne: kaum wird jemand für einen guten Mann sterben, vielleicht möchte indeß dennoch einmal einer wagen, für einen guten Mann zu sterben, aber mit Recht bemerkt Tholuck: a) die Stellung von *ἀγαθοῦ* deutet auf einen wirklichen Gegensatz, und b) Paulus selbst würde den mit Kraft begonnenen Gedanken schwächen und matt machen. 4) die Meinung, die unter allen bisher am meisten Beifall gehabt hat und auch von Tholuck angenommen ist, daß *δίκαιος* überhaupt gerecht,

fromm, probus, ὁ ἀγαθός aber: der Wohlthäter, bedeute was vorzüglich Heumann in der Hebdomas Paulina 1716, und dann 1720 in der Bibl. Bremens. Class. 4. fasc. 2., so wie Raphelius in annott. ad h. l. philologisch zu begründen gesucht haben. Auch hier muß zugegeben werden, daß die Auskunft, sobald sie zu billigen, genügen würde, aber es dürfte nur leider der Unterschied, den man machen will, immer gegen die Sprache und so diese Auskunft auch zu verwerfen seyn. Man hat zwar eine Menge von griechischen wie lateinischen Stellen angeführt, in denen der Begriff gut: ἀγαθός, bonus, den Begriff der Wohlthätigkeit enthalten soll, aber es ist mit allen weiter nichts bewiesen, als daß in allen jenen Stellen der Genusbegriff: gut, durch den Zusammenhang gerade dahin bestimmt und ausgeprägt wird, daß von der ganzen Summe von Tugenden, die unter jenen Begriff fallen, gerade die Wohlthätigkeit gemeint wird, ohne daß daraus folgt, daß ὁ ἀγαθός an sich jemals so viel bedeute als: Wohlthäter. Mit Recht hat daher auch Rückert geurtheilt, daß diese Bedeutung dem fraglichen Worte an sich ganz abgehe. 5) Eine gute Erklärung ist dann neuerlich von Rückert gegeben: δικαίου ohne Artikel sey Masculin., stehe den ἀσεβέσι entgegen, τοῦ ἀγαθοῦ dagegen sey Neutrum: das Gute, hier: der Vortheil, der Sinn des Ganzen: "für seinen Nächsten, und ob er der Beste wäre, gibt der Mensch sein Leben nicht, — ja für seinen Vortheil thut er es wohl, — Gott aber läßt Christum das seinige hingeben für die Sünder". Es entsteht ein leicht faßlicher Sinn, ein annehmbarer Gegensatz, und scheint den Worten auch wenig Gewalt angethan zu werden. Gleichwohl kann ich auch diese Erklärung nicht für die richtige halten, denn 1) das Umspringen des Genus vom Masculin. zum Neutr., wenn auch möglich, scheint doch nicht ganz ohne Härte, da im ganzen Zusammenhange die einen sittlichen Zustand bezeichnenden Worte von dem Menschen selbst gebraucht werden. 2) scheint immer kaum ein wahrer Gegensatz zu entstehen, da er ohnstreitig nur auch wieder im Mascul., der Gegenstellung eines ἀγαθός gegen den δίκαιος liegen würde. 3) scheint gerade der Artikel vor ἀγαθοῦ solcher Deutung entgegen zu seyn. So wahr es ist, daß ἀγαθόν vom Vortheile gebraucht wird, so scheint es doch, daß

wo der Artikel steht, nach griechischen Sprachgesetzen, wenigstens beim Singular, entweder der Inbegriff aller Vortheile, der Vortheil in Abstracto, gemeint wird, oder ein bestimmter, während Paulus passender sagen würde, um eines Vortheils willen. Dagegen ist er bei der Fassung als Mascul. nicht anstößig, insofern er nun den ἀνὴρ ἀγαθός prägnant dem δίκαιος entgegenstellt. 4) würde Paulus nicht nur etwas ausgemacht Falsches, sondern auch seiner wie der Menschheit Unwürdiges sagen. Es ist nicht wahr, daß niemand für den Nächsten, und wenn er der beste wäre, nicht sein Leben hingäbe, da ja schon das Heidenthum die herrlichsten Beispiele von aufopfernder Freundschaft und Liebe darstellt. Darum wage ich es, noch eine andere, vielleicht schon von Gataker gemeinte, Erklärung dem Urtheile der Theologen vorzulegen, die: daß δίκαιος zu fassen sey streng in der immer bei Paulus und gerade in unserem Briefe prägnanten Bedeutung: gesetzlich vor Gott gerecht, ἀγαθός aber im umfassenderen Sinne: der vollkommen gute, brave Mann, jenes also die menschliche Tugend speciell in ihrem Verhältniß zu Gott, dieses mehr nach ihrer Würdigung von Seiten der Menschen bezeichne. Ich denke mir das Ganze so: die Absicht des Apostels ist, man mag die Worte erklären, wie man will, nach dem Zusammenhange die, das Verdienst Christi, daß er für Sünder starb, hervorzuheben. Wie kann er das? Er stellt zuerst den Gedanken hin, Christus starb für uns als Sünder. Dieß ist, ergibt sich nun als Zwischengedanke von selbst, ein hohes außerordentliches Verdienst. Denn, begründet der Apostel nun in scharfem Gegensatze jene erste Behauptung, es stirbt kaum jemand für einen Menschen darum, weil er (vor Gott) gerecht ist, und gibt als Grund dieser Behauptung wieder die Erfahrung über die gewöhnliche Handlungsweise der Menschen an: wenn jemand, was doch im Leben vorkömmt, für einen andern stirbt, so geschieht das, weil dieser überhaupt ein ἀνὴρ ἀγαθός ist (nicht aber, weil er vor Gott gerecht ist, wie viel weniger, weil — er ein Sünder ist). Das Ganze dürfte deutlicher werden, sobald wir die Sätze so stellen, daß der Hauptgedanke des Ganzen als die letzte Steigerung erscheint: für den vollkommen braven Mann stirbt wohl einer, kaum schon für einen bloß deshalb, weil er

vor Gott gerecht ist, wie viel weniger aber stirbt jemand für Menschen deshalb, weil sie Sünder sind, was Jesus gethan hat. — Den Vorzug wenigstens scheint diese Erklärung zu haben, daß, während der einfachsten Bedeutung der Worte, wie dem Zusammenhange genügt wird, ein Gegensatz entsteht, und zwar gerade dem Paulin. Standpunkte angemessen.

V. 8. gibt der Apostel selbst die Erklärung, in welchem Sinne er V. 6. 7. das Sterben Christi angeführt, nämlich ganz in dem oben dargelegten, daß darin ein Beweis für die Liebe Gottes gegen die Menschen sich offenbare. συνιστάναι: darstellen, an den Tag legen, wie oben 3, 5. — ἔτι — ὄντων, zu fassen nach dem strengen Zusammenhange der Paulinischen Ideen von der Rechtfertigung durch Christum, — nicht als ob Paulus meinte, nun seyen die Menschen keine Sünder mehr, sondern: als sie, weil die in Christo geschehene Versöhnung und Hinwegnahme der Schuld noch nicht Statt gehabt, noch von Gott als ἁμαρτωλοί angesehen wurden.

V. 9 — 11. Der Apostel verweiset nochmals auf das hohe Heil, das Christus den Menschen gewähren werde, als aus der Thatsache, daß Gott aus Liebe gegen die Menschen ihn für diese sterben ließ, folgend. Da Gott, so muß der Zusammenhang hergestellt werden, einen so großen Beweis seiner Liebe gegen uns gegeben hat, daß er Jesum für uns, noch als Sünder, sterben ließ, so dürfen wir doch mit so viel größerem Rechte hoffen, daß wir, nachdem wir einmal vor Gott gerechtfertigt sind, nicht nur auch dem ganzen unseligen Verhältnisse der Strafwürdigkeit gegen Gott entnommen sind (V. 9.), und, während schon der Tod Christi uns so großen Gewinn brachte, noch mehr von seinem Leben zu erwarten haben (V. 10.), sondern, daß wir uns fortan sogar freudig Gottes getrösten, ja rühmen dürfen V. 11. Sehen wir auf das Verhältniß dieser Verse zum Ganzen, so wird in Wahrheit nichts Neues ausgesprochen, sondern der Apostel hat nur nach Erwähnung der großen Liebe Gottes, die er eigentlich V. 6. 7. 8. als Beweis von Früherem so genau geschildert hat, sich veranlaßt gefunden, gleich noch einmal auf die Hauptsumme der Früchte der Erlösung, als welche nach jener Liebe so gewisser zu hoffen, hinzuweisen. —

V. 9. Die Summe der Früchte der Erlösung, wie sie aus

jenem Beweise der göttlichen Liebe folge, nachdem einmal durch das Blut Jesu die Schuld der Menschen vor Gott getilgt sey. — ὀργῆς. Der Apostel sieht damit wieder auf den Hauptinhalt seiner ganzen bisherigen Predigt zurück, daß Gottes Zorn die sündigen Menschen nur Strafe habe erwarten lassen, daß aber, insofern der Opfertod Christi die Schuld getilgt, fortan nichts mehr zu fürchten sey.

V. 10. Beweis des Vorigen, so gehalten, daß in dem Schlusse eine neue Steigerung eintritt: hat der Tod Christi schon die Menschen mit Gott versöhnt, so wird sein Leben ihnen sicher noch größeres Heil, völligen Frieden mit Gott, gewähren.— ἐχθροί. Das Verhältniß der aus freiem Willen sündigenden Menschheit gegen Gott wird als ein feindseliges gedacht, und daher die Menschen: Feinde Gottes genannt, ohne daß der Ausdruck besonders zu urgiren wäre. — κατηλλάγημεν: mit Gott versöhnt worden, d. h. aus dem feindseligen Verhältnisse gegen Gott in ein solches getreten sind, in welchem wir Friede von Gott haben (III, 1.) und fortan zu den Seinen gehören *).— σωθησόμεθα ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ. Wie dieß geschehen solle, sagt der Apostel nicht, und müssen auch wir uns bei dem allgemeinen Gedanken, daß das Leben Jesu den Gläubigen noch größeren Gewinn bringen solle, als sein Tod, beruhigen. Wahrscheinlich soll das Ganze nach dem Sinne des Apostels sein wahres Gewicht auch nur im Gegensatze zu dem Tode Jesu finden, und allgemein nur zur Schilderung der Größe der Frucht der Erlösung dienen.

V. 11. Abermalige Steigerung, ganz wie oben V. 2., an sich, nach dem Vorigen, verständlich genug. Nach οὐ μόνον δὲ ist zu wiederholen σωθησόμεθα ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ. — καυχώμενοι. Tholuck ergänzt ἐσμέν, Rückert findet darin einen Hauptsatz, entgegengestellt einem andern, wenn auch nicht

---

*) Mit wie großem Unrechte Rückert hier eine Schwierigkeit darin findet: "der Wortsinn wäre, daß die Menschen mit Gott versöhnt worden seyen, der Sache nach könne aber nur Gott versöhnt worden seyn, der allein gehandelt habe, 2c.: woraus sich ergebe, daß Paulus hier nicht gehörige Begriffsklarheit angewandt und — ausgesprochen, was gerade von seinem Standpunkt nicht behauptet werden konnte", darüber siehe meine Bemerkung Gött. Gel. Anzeig. 1833. St. 62 f.

ausgesprochenen Tempus finitum, und meint, es sey eine aus dem Hebraismus abzuleitende Eigenthümlichkeit des Paulus, oft ohne alle Veranlassung in's Particip überzugehen. Richtiger urtheilt Fritzsche Sendschr. gegen Th. S. 47. die Verbindung sey die: *οὐ μόνον δὲ* (sc. *καταλλαγέντες σωθησόμεθα ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ*), *ἀλλὰ καὶ καυχώμενοι ἐν τῷ θεῷ* sc. *σωθησόμεθα*, so daß *σωθησόμεθα καταλλαγέντες* und *σωθησόμεθα καυχώμενοι* den Gegensatz bilden.

V. 12 — 19. folgt eine Vergleichung des Heiles, das durch Christum der Menschheit erwirkt worden sey, mit dem durch Adam über die Welt gekommenen Verderben, durch welche der Apostel die Frucht der Erlösung ebenso hebt und steigert, als in Wahrheit seine ganze Predigt von dem Christlichen Heile, seinem Verhältnisse zur Menschheit nach, großartig abschließt und vollendet. Darum, sagt er, d. h. weil die Früchte des Todes Jesu so groß sind und sich auf alle Menschen erstrecken, findet ein ähnliches Verhältniß Statt zwischen dem nun eingetretenen Heile, in seinem Ursprunge und seiner Bedeutsamkeit für die Menschheit, und zwischen dem vor Christo Statt habenden Elende, weil, so wie durch den einen Adam die Sünde und durch sie der Tod zu allen Menschen gekommen, so nun durch den einen Christus allen Gerechtigkeit und Leben und Seligkeit gewonnen worden, nur daß bei der neuen Ordnung die Gnade Gottes überwiegend ist.

V. 12 — 14. gehören eng zusammen, und enthalten den eigentlichen Vergleich, d. h. Angabe der Ähnlichkeit zwischen dem, was Adam, und dem, was Jesus der Menschheit gebracht, wenn auch unvollkommen ausgeführt. — Zuerst fällt die Verbindung mit dem Vorhergehenden auf. Der Satz beginnt mit *διὰ τοῦτο*, propter hoc, in Folgerungsform, ohne daß in dem zunächst Vorhergehenden sich etwas Einzelnes fände, worauf *τοῦτο* zurückwiese. Indessen kann über seine wahre Bedeutsamkeit nach der über das Ganze schon entwickelten Ansicht gar kein Zweifel seyn. Insofern nämlich der ganze vorhergehende Abschnitt, Cap. V, 1 — 11, die eigentliche Predigt des Evangelii abschloß, in dem Folgenden aber, man mag das Einzelne ansehen, wie man will, dem Sinne des Ganzen nach immer etwas ausgespro-

chen wird, das vergleichungsweise das Resultat der ganzen bisherigen Predigt noch einmal in eine kurze Uebersicht zusammenfassen soll, so kann die wahre Bedeutsamkeit von διὰ τοῦτο nur die seyn, daß es auf das Resultat der ganzen bisherigen Predigt zurücksieht, und angibt, daß, was in dem Folgenden enthalten, aus dem Bisherigen nothwendig folge, ganz wie oben διό II, 1. — Weit schwerer ist nun aber der Umstand zu erklären, daß der ganze Satz sich durch die Vergleichungspartikel ὥςπερ als Anfang einer Vergleichung und zwar als Vordersatz derselben ankündigt, ohne daß der Nachsatz bestimmt ausgesprochen wird. Die wichtigeren Erklärungsversuche sind bisher folgende gewesen: 1) der Nachsatz fehle ganz, es sey ein ἀνανταπόδοτον, wahrscheinlich die älteste Meinung zur Erklärung dieser Frage. Schon Orig. hat sie, sie ist nachmals von vielen, vielleicht den meisten Auslegern angenommen, und auch von Rückert wieder als die einzig richtige Ansicht hingestellt. Nur eine Modification davon ist die Annahme Calvins einer Epanorthosis, nach welcher der Apostel bis V. 15. den Vordersatz in Gedanken behalten, da aber, weil ihm das bisher Gesagte nicht genügte, ohne Vollendung des ersten Satzes mit neuem Aufschwung dem Satze eine ganz andere Wendung gegeben habe. Aber bei der Paulus eigenen Schärfe des Geistes ist es nicht wahrscheinlich, daß er ohne alle Rücksicht auf den Vordersatz geschrieben habe, und jedenfalls erst dann ein Recht zu dieser Erklärung (die eigentlich gar keine Erklärung, sondern nur eine Frucht des Verzweifelns an der Lösung ist) vorhanden, wenn sich aus hinreichenden Gründen darthun läßt, daß alle gemachten Versuche, den Nachsatz zu finden, unwahrscheinlicher sind, als die Annahme, daß er fehle. 2) V. 13—18. seyen eine Parenthese, der Nachsatz beginne V. 18. mit ἄρα οὖν ὡς, Luth., Mel., Grot., Bengel, Heumann, Chr. Schmidt, Flatt, a. aber: a) ist die Parenthese zu groß; b) ἄρα οὖν offenbar Folgerung aus dem zunächst Vorhergehenden. 3) der Nachsatz beginne bei καὶ οὕτως, wo eine Inversion anzunehmen sey, so daß καὶ οὕτως stände für: οὕτως καί, Cleric., Wolf, im Ganzen auch Bretschneider, Dogm. II. §. 124. S. 49. a. s. Wolf: curae philologicae et critic. in N. T.; aber: a) jede Annahme einer Inversion dürfte sprachlich nicht ganz frei von Willkühr

seyn, b) es hebt diese Erklärung den Vergleich mit Christo ganz auf, und gibt einen wohl zu wenig genügenden Gedanken. 4) der Nachsatz seyen die Worte καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος, Erasmus, Beza; aber mit Recht wird erinnert, "daß (Tholuck) es allzuklar ist, daß Paulus eigentlich eine Gegenüberstellung Adams und Christi beabsichtigt, und bei dieser Construction das δι᾽ ἑνός, welches nach dem Zusammenhange des ganzen letzten Theils des Cap. bedeutungsvoll erscheinen muß, seine Bedeutung verliert". 5) es sey aus dem Vorhergehenden: διὰ τοῦτο ἐλάβομεν τὴν καταλλαγὴν διὰ χριστοῦ zu ergänzen, und der Nachsatz beginne schon mit ὥςπερ selbst, Coccej., Salmer., Cramer, Elsner, Koppe, Rosenmüller, — sprachlich möglich, aber es kündigt sich wirklich διὰ τοῦτο zu sehr als Folgerung aus dem Ganzen in dem schon angegebenen Sinne an, das, wie es gewissermaaßen selbstständig für sich da steht, nur den Uebergang machen soll zu einem neuen selbstständigen Satze, nicht aber durch jene Wiederholung schon selbst das Vorderglied eines Satzes bilde, als daß jene Annahme wahrscheinlich wäre. Sonst dürfte einzuräumen seyn, daß diese Erklärung immer noch besser sey, als alle vorher angegebenen. 6) der Nachsatz sey dem Sinne nach enthalten in dem kleinen Nebensatze: ὅς ἐστι τύπος τοῦ μέλλοντος. So Tholuck. Diese Ansicht, die nur leider von Tholuck nicht genug in ihrem Verhältnisse zum ganzen Zusammenhange entwickelt und begründet ist, scheint auch mir die natürlichste und einfachste, so daß ich ihr vor allen den Vorzug gebe. Ich sehe das Ganze so an: der Vergleich ist durch die Worte διὰ τοῦτο ὥςπερ — ὁ θάνατος angefangen, ist durch die Worte: καὶ οὕτως — ἥμαρτον der Form nach verändert, durch die eingeschobenen Sätze ἄχρι γὰρ νόμου — bis παραβάσεως Ἀδάμ dem Apostel der angefangenen Construction nach ganz entgangen, und nun der Sache nach durch die Worte ὅς ἐστι τύπος τοῦ μέλλοντος wieder aufgenommen, aber auch (nicht der Form, sondern der Sache nach) zugleich vollkommen geschlossen. Diese besondere Form aber scheint mir, wie immer, so auch dieses Mal durch den Gedanken selbst nicht nur bedingt, sondern ganz eigentlich hervorgerufen, so daß, indem dieses Mal Form und Inhalt nothwendig verbunden werden muß, das Ganze mit Hinsicht auf den

Hauptgedanken des ganzen folgenden Abschnittes, insbesondere V. 18 — 19, so zu erklären wäre. Der Apostel will sagen: wie durch den einen Adam die Sünde in die Welt gekommen ist, und durch die Sünde der Tod, und so durch den einen Adam Sünde und Tod (leiblicher Tod, wie die ganze Summe leiblichen und geistigen Elendes) über alle Menschen, so ist durch den einen Jesus Erlösung und Rechtfertigung vor Gott (und dadurch wieder ewiges Leben) allen Menschen erwirkt. Nach dem, was er V. 18 und 19. von Jesus im Gegensatze zu Adam sagt, daß durch den einen Jesus allen Menschen die Gerechtigkeit vor Gott erwirkt sey, oder, was dasselbe ist, daß sie um des einen Christus willen wieder gerecht geworden sind, war wirklich der Gedanke über die Folgen der Handlung Adams, den er gemäß den Ideen seiner Zeit als Gegensatz zu Christo aufstellen wollte, der, daß Sünde und Tod durch Adam über alle Menschen gekommen, d. h. daß um des einen Adams willen (s. V. 15. τῷ τοῦ ἑνὸς ἀπέθανον, V. 17. τῷ τοῦ ἑνός, V. 18. V. 19.) alle Menschen der Sünde und dem Tode (dem leiblichen, wie allem leiblichen und geistigen Elende) unterworfen worden seyen. Dem gemäß fängt der Apostel den Vergleich an: "wie durch den einen Menschen die Sünde in die Welt kam, und durch die Sünde der Tod", nun ist ihm aber der Gedanke recht lebhaft geworden, daß der Tod eine Folge der Sünde sey, und er setzt nun mit veränderter Construction und mit Nachdruck hinzu: "und so ist der Tod zu allen Menschen hindurchgedrungen, weil sie alle gesündiget haben". Durch diesen Gedanken aber, daß die Menschen durch ihre eignen Sünden gestorben wären, worauf ihn theils seine Ansicht überhaupt, daß alle Menschen Sünder sind und dadurch Strafe und Tod verdient haben, theils sein natürlich richtiges Gefühl (gegen die Ansicht seiner Zeit, die ihm jenen Vergleich erlaubte) leitete, daß, wie Adam um seiner Sünde willen gestorben sey, so auch die andern Menschen um ihrer eignen Sünden willen gestorben wären, hat er den eigentlichen Hauptpunkt des Vergleichs: "durch Adam Tod über alle Menschen, durch Christum Erlösung", selbst aufgehoben, und alles, was folgt, ist nun nur eine Rückkehr zu dem Hauptpunkte des Vergleichs, dem: "durch Adam Tod über alle Menschen", aber so gehalten, daß der Apostel

gleichwohl noch auf den eingeschobenen, eigentlich durchaus störenden Gedanken Rücksicht nimmt, ihn sogar erst noch begründet, dann aber auch gleich zeigt, daß des ohngeachtet nur um Adams willen der *θάνατος* über die Menschen gekommen, und daß eben deshalb Adam das Vorbild Christi sey. "Denn", sagt er V. 13, bis auf das mos. Gesetz war Sünde in der Welt,, — dieß rechtfertigt noch den Gedanken, daß alle Menschen gesündigt haben —, nun wendet aber der Apostel (um seinen Vergleich durchzuführen, aber nicht, ohne in Widerspruch mit sich selbst zu gerathen) das Ganze so: jene Sünde konnte aber doch nicht von Gott gerechnet werden, weil kein positives Gesetz da war, gleichwohl (V. 14. *ἀλλ' ἐβασίλευσεν* etc.) herrschte der Tod, auch über die, die kein positives Gesetz, wie Adam, übertreten hatten, — folglich ist er nur durch Adam über sie gekommen, und nun (Schluß des Vergleichs) ist eben dadurch Adam ein Vorbild Jesu, indem durch ihn der Tod zu allen Menschen gekommen ist, wie durch Jesus Gerechtigkeit und Leben.

Ehe wir nun zur größern Rechtfertigung des Ganzen, wie zur Prüfung, was dogmatisch in der Stelle liege, übergehen, muß nun erst das Einzelne genauer betrachtet, so wie die gegebene Erklärung mancher einzelnen streitigen Worte gerechtfertigt werden.

V. 12. *δι' ἑνός*: Adam, hier (obwohl, wie in der Genesis, so auch 1 Tim. 2, 14. Eva als eigentlich die Uebertretung veranlassend erscheint) als Urheber der Sünde genannt, um des Gegensatzes zu Christo willen, so daß er als der Anfänger und das Haupt der ganzen Menschheit vor Christo erscheint, *ὁ πρῶτος ἄνθρωπος*, wie dann Christus der Anfänger und das Haupt der versöhnten und gläubig = sittlichen Menschheit seyn sollte, *ὁ δεύτερος ἄνθρωπος*, 1 Cor. 15, 47., wie auch die Rabbinen den Messias אָדָם הָאַחֲרוֹן nannten. — *ἁμαρτία*. Bretschn. Dogm. II, §. 124. erklärt es: vitiositas, Gewohnheit, zu sündigen, Rückert: Zustand der Sündhaftigkeit, auch Usteri, Afl. 4. S. 24. Sündhaftigkeit, a. Aber im Worte selbst liegt doch gar nichts von einem Zustande, nach welchem der Mensch sündigen muß, oder doch leicht sündigt; sondern es ist entweder eine einzelne Sünde, oder Sünde im Allgemeinen, gedacht: a) als Inbegriff aller Sünde, oder b) die Sünde, als Princip, personificirt, wie Cap. VII und VIII, in welcher Bedeutung

ἁμαρτ. hier zu nehmen scheint, und immer von einem Zustande noch sehr verschieden ist. — θάνατος, ist streitig gewesen, ob bloß leiblicher, oder geistiger Tod. Die meisten Neuern (Tholuck, Usteri, Rückert) stimmen alle darin überein, daß der leibliche Tod, als das größte Uebel nach der Betrachtungsweise der alten Welt, und der geistige, d. h. "(Rückert) der Verlust und Mangel des höhern geistigen sittlichen Lebens, welches der Mensch als göttliches Geschenk haben sollte, und die Gesammtheit des damit verbundenen Elends und Unseligkeit zugleich gemeint sey, und auch mir ist dieß das Wahrscheinlichere, weshalb ich mich begnüge, auf die dort entwickelten Gründe zu verweisen. — διῆλθεν: transiit, Luth. sehr gut: durchdringen. — ἐφ' ᾧ, mehrfach erklärt. Da die Deutung: per quem (Grot., nach Luc. 5, 5. — um — willen), oder propter quem (Elsner) wohl von niemand mehr vertheidigt werden wird, so bleiben zur genauen Betrachtung nur folgende zwei übrig: 1) in quo, die alte dogmatische, nach der Vulgata, hauptsächlich von Augustin geltend gemacht und dann fast von allen im Sinne des Systems Auslegenden angenommen. "Augustin (Tholuck) ging dabei von der realistischen Betrachtungsweise aus, daß Gott eben nun einmal geschaffen, mithin in jedem ersten Individuum das Geschlecht gesetzt habe, so daß alles fernere Entstehen nichts anders, als das Erscheinen und sich Entfalten des schon Vorhandenen sey. Insofern nun im Anfange jener Eine Einzelwesen und Gattung zugleich gewesen, sey eben auch in ihm die Gattung gefallen". 2) propterea quod, griech. aufzulösen: ἐπὶ τούτῳ, ὅτι, Hebr. בַּאֲשֶׁר, so der Syr., Theod., Erasm., Luth., Calvin, jetzt wohl von allen Auslegern angenommen, so auch von Tholuck, Rückert, Reiche. Und mit Recht: denn: a) ἑνός (Adam) ist zu weit entfernt, um es grammatisch darauf beziehen zu können; b) es ist gegen die Sprache ἐπί τινι ἁμαρτάνειν zu erklären: in jemand, s. v. a. mit jemand zugleich sündigen. c) es ist auch gegen das innere Verhältniß des Vergleiches: denn es kömmt nur darauf an, zu zeigen, daß von Adam die Sünde ausging, so wie die Erlösung von Jesus, und alles wird unpassend, sobald alle in Adam gesündigt haben, da sie ja in Jesu nicht etwa auch mit erlös't haben. d) daß aber, wenn auch im Classischen jene Bedeutung

des ἐφ' ᾧ sich nicht ganz rechtfertigen ließe, im N. T. dieser Sprachgebrauch sicher sey, zeigen 2 Cor. 5, 4. und Philipp. 3, 12, wo ich nicht einsehe, wie es anders erklärt werden könne; Schott: propterea, quod. — ἥμαρτον, wiederum mehrfach erklärt: 1) sie haben alle gesündigt, die Ansicht der meisten Ausleger alter und neuer Zeit, jedoch nach verschiedener Fassung des ἐφ' ᾧ verschieden modificirt. 2) alle dulden die Strafe der Sünde, werden als Sünder behandelt, Chrys., Theophil., Grot., Turret. — 3) sie pflegen alle zu sündigen (Böhme: quandoquidem omnes (non ipsorum quidem malefactis, ut statim dicitur, sed auctore Adamo) peccatores erant; Tholuck: das Sündigseyn der Menschen). Nur die erste Erklärung kann als die richtige angesehen werden, denn: a) es ist die einfachste, gewöhnlichste und darum auch allein wahrscheinliche Bedeutung des Wortes, da die Bedeutung des Pflegens vom Aorist *) mindestens sehr problematisch, die andere Erklärung aber: peccati poenam subeunt der Sprache schlechthin entgegen ist. b) es ist Lehransicht des Apostels, daß die Menschen alle gesündigt haben, darum (III, 9. 23.) alle Sünder sind, was keines weitern Beweises bedarf. c) auch das Folgende mit γάρ angeknüpft erlaubt nur solche Deutung. Es soll den Gedanken begründen, daß die Menschen sündigten, "denn, setzt der Apostel hinzu, es war wirklich Sünde in der Welt".

V. 13. ἄχρι — νόμου: bis auf, bis zu — von der Zeit von Adam bis Moses. Die Fassung von Origen., Erasm., Koppe: durante legislatione Mosis braucht nicht widerlegt zu werden. — ἁμαρτία: Sünde, in concreto, d. h. insofern sie sich in einzelnen Fällen zeigte. — ἐλλογεῖται, früher gewöhnlich verstanden, daß Gott den Menschen die Sünde nicht zurechne; von den meisten neueren dagegen: Bretschneid. Dogm. II, §. 124. Rückert, Usteri, Aufl. 4. S. 42. *) von dem Menschen erklärt, der sich die Sünde nicht als

*) S. Winer: Gr. Afl. 2. §. 111. p. 119. Nachträge S. 87. Afl. 3. S. 228. S. dagegen über den Unterschied des Aorist's in der Bedeutung pflegen vom Präsens Rost: Gr. Afl 3. S. 444.

*) "Die Sünde wird vom Menschen sich nicht angerechnet, d. h. der Mensch wird sich der übeln Folgen seiner Sünde nicht als Strafe bewußt, so lange er die Sünde nicht als solche anerkennt".

solche anrechne; aber exegetisch dürfte nur die alte Erklärung von der Zurechnung Gottes zu rechtfertigen seyn. Denn 1) das Wort selbst (ἐν — λόγος, transfero in rationem, bringe in Rechnung) deutet auf ein Verhältniß zwischen zweien hin, von denen einer dem andern etwas anrechnet, wie es denn auch in der einzigen Stelle, wo es noch im N. T. vorkömmt, Philem. 18., wirklich gebraucht wird, während nach Paulin. Sprachgebrauche der Gedanke des sich selbst Anrechnens durch ἐπίγνωσις ἁμαρτίας III, 20, VII, 7. 8. ausgedrückt seyn würde. 2) dürfte überhaupt, wenn wir das ganze Paulin. System durchgehen, ein ähnlicher Gedanke, daß der Mensch mit sich selbst Abrechnung halte, kaum nachweisbar seyn, während die Zurechnung von Seiten Gottes aus dem ganzen Verhältnisse, in welchem Gott zur Menschheit dargestellt wird, als heiliger Gesetzgeber und Richter, nothwendig folgt, — er bringt in Rechnung. 3) das Wichtigere: durch die Fassung von dem sich Anrechnen des Menschen scheint V. 14. durchaus alle Bedeutung zu verlieren, insofern sich nun kaum ein Gegensatz auffinden lassen möchte. Denn, abgesehen davon, ob und wie der Vergleich zwischen Christus und Adam durchgeführt werde, ist doch so viel unleugbar, daß der Tod Folge der Sünde seyn soll, und zwar theils nach Gen. 1, theils auch nach V. 12. selbst, als Strafe von Gott. Insofern findet nun freilich der größte Gegensatz Statt zu V. 14, in dem Sinne: Sünde kann von Gott nicht zugerechnet werden, wenn kein positives Gesetz da ist, d. h. insofern hätten die Menschen eigentlich dem Tode, als Strafe der Sünde, auch nicht unterworfen werden können, aber nun herrschte doch der Tod, — folglich um Adamswillen, — ὅς ἐστι τύπος τ. μέλλ., und eben darum ist er das Vorbild Christi. Welcher Gegensatz dagegen bei der anderen Fassung Statt finde, ist nicht abzusehen. Der Apostel würde dann sagen: denn Sünde war in der Welt, solche wird ohne Gesetz vom Menschen nicht als solche erkannt, aber dennoch herrschte der Tod. Offenbar entsteht nun der Sinn: als ob eigentlich der Tod nicht habe herrschen dürfen, weil die Sünde als solche von dem Menschen nicht erkannt sey, während doch a) auf die Erkenntniß des Menschen nach dem Sinne des Apostels gar nichts ankömmt, da der Tod Strafe von Gott ist, und

sich gar kein Causalnexus zwischen der Erkenntniß des Menschen und dem Herrschen oder Nichtherrschen des Todes denken läßt, und man b) überhaupt nicht sieht, was der Apostel mit jener Nichterkenntniß des Menschen wolle, sobald man nicht, wie Bretschneid. u. a., die Vergleichung ganz aufgibt, und den Nachsatz schon bei καὶ οὕτως beginnen läßt, wogegen aber nicht nur der Sinn und Zusammenhang des ganzen Abschnittes spricht, sondern auch das, daß dann die Worte: ὅς ἐστι τύπος τ. μέλλ. ebenfalls ihre Bedeutung verlieren. 4) der Grund, welcher Rückert am meisten zu jener Fassung bewogen zu haben scheint: "der Satz, Sünde wird von Gott nicht gerechnet, wenn kein Gesetz vorhanden ist, stehe der übrigen Paulinischen Lehre widersprechend entgegen", wird einmal wohl schon durch das oben unter 2 Bemerkte aufgewogen, dürfte aber überhaupt erst dann Gewicht haben, wenn sich darthun ließe, daß der Apostel ein so scharf ausgebildetes System gehabt, daß einzelne Behauptungen in keine Collision kommen könnten, zumal sich an unserer Stelle, wie gleich gezeigt werden soll, aus der innern Natur der fraglichen Gedanken so leicht begreift, wie der Apostel zu jenem Gegensatze kam. — μή, kritisch fraglich. Es fehlt in mehreren griech. Mss. jedoch jüngeren Ursprungs, und mehrere lat. Väter haben sich nicht nur dagegen erklärt, sondern auch eine Erklärung seines Ursprungs, nach dogmatischen Streitigkeiten gegeben, und versichert, es fehle in den lat. Mss. Dagegen haben es nicht nur die bei weitem wichtigsten griech. Mss., sondern auch Aug. selbst bezeugt, daß fast alle griech. Mss. die Negation enthielten, so daß die äußern Auctoritäten entschieden dafür sind. Sehen wir nun auf den Sinn, so ist schwer abzusehen, wie die Menschen ähnlich, wie Adam, hätten sündigen können, da materiell, wie Rückert richtig urtheilt, gar kein Vergleich möglich, und die Vergleichung hinsichtlich der Form gerade die Negation fordert, insofern die Menschen nach Adam eben nicht, wie er, durch Uebertretung eines positiven Gesetzes sündigen konnten, so daß auch die inneren Gründe entschieden für die Beibehaltung sprechen, und es denn mit Recht von Griesbach und Lachmann aufgenommen ist. — ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τ. παραβ. Ἀδ.: nach der Ähnlichkeit der Sünde Adams; eine ähnliche Anwendung von ἐπί, wie es im Class.

gebraucht wird, nicht nur von jeder Bedingung, sondern auch von jeder näheren Bestimmung, unter der etwas geschieht: z. B. ζῆν ἐπὶ παισί, leben, indem man Kinder hat. Der Sinn: die nicht auf eine der Uebertretung Adams ähnliche Weise sündigten. — παραβάσεως: Uebertretung eines positiven Gesetzes.

Kommen wir nun zur Rechtfertigung der ganzen gegebenen Auffassung, so ist darin ausgesprochen, daß die Behauptungen des Apostels im Gegensatze ständen, aber, so wie durch die versuchte genetische Erklärung sprachlich alle Schwierigkeiten entfernt werden, so scheint sich auch das Ganze leicht aus der Collision zu erklären, in welche der Apostel nach Zeitideen, die er für seinen speciellen Zweck benutzte, und theils nach seinem ganzen bisherigen Systeme, theils nach gesundem und natürlichem Gefühle überhaupt gerieth. Es war nämlich Ansicht der jüdischen Theologie (Weish. 2, 24. Jes. Sirach: 25, 32. s. auch Usteri Afl. 4. S. 35.), daß der Tod nicht nur eine Strafe für das Vergehen der ersten Menschen gewesen, sondern daß noch fortwährend die Menschen um jenes ersten Vergehens willen dem θάνατος unterworfen seyen. Indem nun Paulus das Verdienst Christi recht hervorheben will, kann ihm nichts willkommener seyn, als die Parallele zwischen Adam, dem Urheber aller Unseligkeit nach jener Ansicht, und Christus, dem Anfänger und Begründer eines neuen seligern Geschlechts. Dem gemäß fing er den Vergleich an, aber, wie schon bemerkt, seine eigene Ansicht, daß alle Menschen Sünder seyen, und durch ihre Sünde sich selbst Strafe verdient hätten, das Unnatürliche des Gedankens, daß die Menschen um Adams willen sterben müßten und das natürlich richtige Gefühl, daß die höchste Weisheit mit gerechter Wage nur jedem soviel anrechne, als er selbst verschuldet, ließ den Apostel jene Änderung machen: ἐφ᾿ ᾧ πάντες ἥμαρτον, der angefangene Vergleich aber, der sich anderseits eben so auf die Ueberzeugung seiner Zeitgenossen stützte, als er für den Hauptzweck des Apostels, das Verdienst Christi hervorzuheben, so sehr förderlich war, nöthigte ihn zur Durchführung der andern Meinung, die er denn auch in dem Folgenden, so weit sie seinem Zwecke dient, V. 15. 17. 18. 19. vollständig vorträgt. Daß der Apostel sich vielleicht selbst nicht recht klar gewesen, scheint auch die Form nicht nur von V. 12—14., son-

dern insbesondere auch noch des ganzen folgenden Abschnittes anzudeuten, worüber schon Rückert sich so äußert: "So pflegt „der zu sprechen oder zu schreiben, dem es selbst an der „rechten Klarheit über seinen Gegenstand gebricht, „daher er immer von neuem fühlt, er habe das, was er sagen „will, noch nicht vollständig dargestellt, und seinem Leser müsse „es ebenfalls noch an der rechten Einsicht in seinen Gedanken „fehlen. Darum wiederholt er immer von neuem, dreht und „wendet seine Sätze, bis er endlich zum Ziel gelangt zu seyn „meint".

V. 15—17. Angabe einer sich gleichwohl findenden Verschiedenheit zwischen der durch Adam bewirkten Verdammung und der durch Christum bewirkten Erlösung, nämlich der, daß bei der Erlösung sich eine größere Gnade Gottes zeige, als Strafeifer bei der Verdammung. Diesen Gedanken führt der Apostel zu zwei verschiedenen Malen aus, ohne eigentlich weiter vorwärts zu kommen, ja selbst, ohne den wirklichen Unterschied recht klar zu machen, den wir daher mehr aus dem Ganzen entnehmen müssen, als daß er klar ausgesprochen auch wieder zweifellos dargelegt werden könnte.

V. 15. Gleichwohl, sagt der Apostel, verhält es sich nicht ganz so mit dem Gnadengeschenke Gottes, wie mit jenem Fehltritte. Denn während durch den Fehltritt des Einzigen die Vielen gestorben sind, hat sich doch die Gnade Gottes und sein Geschenk durch die Gnade des einen Christus um vieles reichlicher erwiesen gegen die Vielen. Der Gedanke des Apostels ist nach V. 16., wo er als Beweis des Unterschiedes zwischen dem *κρίμα* und *χάρισμα* das anführt, daß das Urtheil Gottes durch einen Menschen zur Verdammung geworden sey, viele Sünden aber zur Rechtfertigung, wohl der: mußte Gott einmal nach seinem Wesen als heiliger Gesetzgeber und Richter die Sünde strafen, und zwar so, daß durch den Fehltritt eines Menschen so viele verdammt wurden (wohl zu merken — das setzt der Apostel nach dem Glauben der Zeit als Thatsache, so daß darin das Zwingende des Schlusses liegt), so hätte demnach die Nothwendige Folge vieler Sünden, nach Analogie jener einen, nur eine um so ausgedehntere und größere Verdammniß seyn

müssen. Statt dessen ist das Gnadengeschenk Gottes, anstatt nach so vielen Sünden eine so größere Verdammniß eintreten zu lassen, nun die Rechtfertigung so vieler um eines willen, und darum die Gnade größer. *Ἀλλ'* — *χάρισμα*. Zur Vervollständigung braucht nur *ἐστι*, oder *ἔχει* ergänzt zu werden: aber dennoch verhält sich 2c. — *παράπτωμα*: das Vergehen Adams. — *χάρισμα*: Gnadengeschenk, die ganze in und durch Christum getroffene Heilsanstalt zur Erlösung der Menschen *). — *Εἰ* mit Indicativ, wie immer, hypothetische Angabe eines allgemeinen Urtheils, das aber durch die gesetzten Tempora, insbesondere durch den ganzen Zusammenhang, zur Angabe einer Thatsache wird. — *οἱ πολλοί*: die vielen von Adam bis Moses, stärkerer Gegensatz gegen den *εἷς*, als *οἱ πάντες* seyn würde, weil diese leicht als eine große Masse erschienen (Rückert). — *ἀπέθανον*, vorzugsweise gewiß vom leiblichen Tode zu verstehen, ohne daß die Summe des andern Elends ganz ausgeschlossen wäre, als dessen letzter Punkt vielmehr der leibliche Tod gedacht werden kann. — *χάρις*: Gnade Gottes, als letzte Ursache des neuen Heiles. — *δωρεά*, von vielen Auslegern mit *χάρις* in einen Begriff verbunden, Gnadengeschenk, eine Art *ἓν διὰ δυοῖν*; aber, außerdem daß das Recht einer solchen Verbindung überhaupt bezweifelt werden muß, s. oben I, 4., so hat jedes Substantiv. noch eine nähere Bestimmung bei sich (*χάρις τοῦ θεοῦ*, *δωρεὰ ἐν* — *χριστοῦ*), so daß wohl die Ansicht die allein richtige ist: *χάρις* sey die oberste Ursache der ganzen Heilsanstalt (Rückert), *δωρεά* das Geschenk der Erlösung oder Rechtfertigung. — *χάριτι*. Die Ausleger schwanken zwischen zwei Erklärungen: Gnade Gottes gegen Christum (gen.

*) Rückert meint, es finde kein ganz scharfer Gegensatz Statt; der Gegensatz gegen *παράπτωμα* hätte ein anderes Wort gefordert, um das Verdienst Christi selbst der Schuld Adams entgegenzustellen, hat aber wohl die wahre Absicht des Apostels nicht durchschaut. Paulus hätte freilich auch jenen Gegensatz bilden können, aber seine Absicht war nun einmal, den Ungehorsam Adams als wirkende Ursache des Verderbens, und die göttliche Gnade als Quelle des wiedergewonnenen Heiles sich entgegenzusetzen, wie auch das gleich Folgende zeigt. Nämlich *εἰ γάρ* — *ἐπερίσσευσε*, soll beweisen, daß eine Verschiedenheit Statt finde, und thut es dahin, daß die Gnade Gottes größer sey.

obj.), und Gnade, die Christus bewiesen (gen. subj.). Nur die letzte scheint richtig: denn 1) stånde wunderlich: die Gnade Gottes (gegen die Menschen) ist reichlich gewesen durch die Gnade gegen Christum. 2) wird dergleichen nie im N. T. über das Verhältniß Gottes zu Jesu ausgesagt, vielmehr erscheint es immer als ein Opfer, das Gott bringt, indem er Jesum hingibt, was natürlich dem Begriffe einer Gnade gegen Christum geradezu widerspricht.

V. 16. Im Ganzen derselbe Gedanke, wie vorher, nur verschieden ausgedrückt. Und mit dem Geschenke Gottes, sagt Paulus, verhält es sich nicht, wie mit dem durch einen Sünder erwirkten Richterspruch, weil der Richterspruch Gottes durch Einen zum Verdammungsurtheil geworden ist, sein Gnadengeschenk aber durch viele Sünden zum Rechtfertigungsurtheil. Der Gedanke, wie oben. — *καὶ* deutet, als rein anknüpfend, auf neues; aber in Wahrheit folgt nur dasselbe. Im Folgenden fragt sich, wie der Satz zu ergänzen sey; gewiß nur so: *καὶ οὐχ ὡς δι' ἑνὸς ἁμαρτήσαντος τὸ κρίμα, οὕτω καὶ τὸ δώρημα ἔχει.* Man hat den Satz zwar sehr verschieden ergänzt, aber für die gegebene Ergänzung spricht überwiegend, daß der Apostel im Folgenden einen Unterschied zwischen dem *χάρισμα*, was offenbar nur das *δώρημα* ist, und dem *κρίμα* nachweis't, und das, was er als verschieden beweis't, auch bei der Angabe der Verschiedenheit im Sinne haben muß. *δώρημα*, ganz wie oben *χάρισμα*. — *ἑνὸς ἁμαρτήσαντος*: Adam. — *τὸ μὲν γὰρ κρίμα*, noch allgemein: Urtheil, das Gott als heiliger Gesetzgeber und Richter fällte. — *ἐξ ἑνός*: durch, in Veranlassung des Einen, natürlich Masc. und zwar Adam. — *κατάκριμα*: Verdammungsurtheil (s. 8, 1.), insofern auf das Vergehen Adams die Verdammung zu Tod und Verderben folgte. — *ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων*: die vielen Sünden, die die Menschen in der ganzen folgenden Zeit von Adam an bis auf Christus begangen haben. — *δικαίωμα*, an sich auch nur: Rechtsspruch Gottes (s. I, 32.), aber nach dem ganzen Zusammenhange, da er 1) dem *κατάκριμα* entgegensteht, 2) im Folgenden noch genauer durch *δικαιοσύνης*, V. 17. 18. erklärt wird, hier: Rechtfertigungsurtheil.

V. 17. soll Früheres beweisen; aber es ist nicht klar, ob als Erläuterung, inwiefern die Gnade Gottes größer sey, oder nur als Begründung der letzten Behauptung, daß die Gnade Gottes aus vielen Sünden Rechtfertigung gebracht habe. Der Apostel gibt die positive Behauptung: denn wenn, d. h. wie der Tod durch den Fehltritt des einen herrschte, so werden die Gerechtfertigten (οἱ — λαμβάν.) um so vieles mehr im Leben herrschen. — Anstatt des textus receptus lesen A. D. ἐν ἑνὶ παραπτώματι, E. F. G. ἐν τῷ ἑνὶ παραπτ., außerdem finden sich noch andere Varianten mit geringerer Auctorität. Offenbar ist die äußere Auctorität entschieden für die abweichende Lesart, auch der kritische Canon, daß wir wohl begreifen, wie man aus [ἐν τῷ] ἑνὶ die Lesart des textus recept. machte, die schon V. 15. stand, aber nicht, wie man von dem text. recept. auf die Variante gekommen. Ob aber ἐν τῷ ἑνὶ oder bloß ἑνὶ ursprünglich sey, läßt die Gleichheit der Auctorität, wie des Sinnes unentschieden. Auch Lachmann: εἰ γὰρ [ἐν τῷ] ἑνὶ παρ. — οἱ — λαμβάν., umschreibt den Begriff: die Gerechtfertigten. — δωρεᾶς, von χάρις verschieden, wie V. 15., hier genauer bestimmt: Geschenk der δικαιοσύνη. — βασιλεύσουσι. Subj. ist οἱ λαμβάν., indem der Apostel dem Herrschen des Todes das Herrschen der Gerechtfertigten im Leben entgegensetzt. — ἐν ζωῇ, Gegensatz zum θάνατος, augenscheinlich: Inbegriff alles höheren geistigen Lebens und damit verbundener Seligkeit, und daher so wichtig für die richtige Fassung des entgegengesetzten θάνατος. — διὰ Ἰ. χρ.: Vermittler ist Christus.

V. 18 resumirt der Apostel, aus dem Früheren folgernd, noch einmal die Folgen der Wirksamkeit Adams und Christi, und kömmt so wieder gleichsam zum Schluß eilend auf den Vergleich zwischen beiden zurück, dem er gleich nachher noch deutlicher wiederholt. — ἄρα οὖν, Folgerung aus dem Vorhergehenden: nach dem also, was bisher dargelegt. Zum vollen Verständnisse muß wieder im Vorder- und Nachsatze etwas ergänzt werden, und zwar dürfte dies aus demselben Grunde, wie V. 16. im Vordersatze κρίμα, im Nachsatze δικαίωμα seyn; der Sinn: wie Gottes Richterurtheil durch einen Fehltritt geworden ist zum Verdammungsurtheil für alle, so ist nun auch sein Rechtfertigungsurtheil (s. oben zu V. 16.) durch ein δι-

καίωμα: (recte factum, das Verdienst Christi in treuer Erfüllung des ganzen ihm übertragenen Erlösungswerkes. Der Apostel braucht vorsätzlich δικαίωμα zuerst in Gedanken als Rechtfertigungsurtheil, dann als recte factum, um durch die Wiederholung desselben Wortes in schnell gewendeter Bedeutung größeren Nachdruck zu erreichen.) für alle geworden εἰς δικαίωσιν ζωῆς: Rechtfertigung des Lebens, ein präciser Ausdruck für: zu der Handlung Gottes, durch welche er die Menschen für gerecht erklärt und ihnen die ζωή verleiht, wobei sich das δικαίωμα und die δικαίωσις so auseinander halten lassen, daß jenes gleichsam die Eigenschaft Gottes, daß er als Richter auch rechtfertigen kann, bezeichnet, die δικαίωσις aber die Handlung in concreto.

V. 19 stellt der Apostel noch einmal zur Begründung und Erläuterung des Vorigen die Folgen des Verdienstes Christi vergleichungsweise mit den Wirkungen der Sünde Adams zusammen, und führt damit nicht nur den oben angefangenen Vergleich zwischen beiden wirklich durch, sondern schließt damit auch das Ganze ab, insofern er darauf zu ganz Neuem übergeht. Der Gedanke ist: wie durch Adams Fehltritt alle Menschen Sünder geworden wären, so würden durch Christum alle wieder gerecht vor Gott. — παρακοῆς, s. v. a. παραβάσεως, V. 14. — ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν: viele Ausleger haben hier wieder am Ausdrucke gemäkelt, und, um die Menschheit nicht durch Adam in die Sünde gerathen zu lassen, κατεστάθησαν übersetzt: sind behandelt, erklärt worden rc.: aber καθιστάνω (niedersetzen, in ein bestimmtes Verhältniß, einen bestimmten Zustand bringen) heißt nicht nur im Classſ. gewöhnlich (s. auch Rückert) zu etwas machen, so daß jemand zu etwas wird, sondern auch im N. T. ist dieser Gebrauch entschieden (s. Luc. 12, 14. Apg. 7, 10. 27. 35. rc.), so daß es vollkommen unnöthig scheint, noch mehr darüber zu sagen. Der Sinn ist demnach: durch Adams Vergehen seyen die Menschen wirklich Sünder geworden, wozu der Apostel den Gegensatz stellt: durch Christum werden sie wieder gerecht. Insofern ist hier ohnstreitig ausgesprochen, daß aus dem Falle Adams als wirkliche Folge hervorgegangen sey, daß die Menschen nachher gesündigt haben.

Ueber den dogmatischen Gehalt der Stelle V. 12—19., insbesondere ob und inwieweit die Lehre der Symbole von der Erbsünde darin enthalten.

Es liegt den Worten nach wirklich in ihr, nicht nur daß Adam der Urheber der Sünde und des Todes gewesen (V. 12.), sondern auch noch 1) daß sein Vergehen den Nachkommen imputirt worden sey, indem sie dadurch, d. h. um seinetwillen starben (s. zu V. 12—14., insbesond. zu V. 13. 14. f. V. 15—19.), 2) daß seine Uebertretung die faktische Folge für sie gehabt habe, daß sie dadurch Sünder wurden, d. h. nicht aus Veranstaltung Gottes zur Strafe für Adams Fall, sondern durch jenen Ungehorsam (V. 19) *). Dagegen findet sich nun 1) nicht das Mindeste von

*) Man hat die Vorstellung, daß sie durch Adam's Vergehen dem Tode unterworfen worden wären, dem Apostel damit abgesprochen (s. Bretschneid. Dogm. II, §. 124.), daß διά nur Vermittelung bedeute, Adam also nur Mittel und Veranlassung, nicht die wirksame Ursache sey, aber a) kann in διά, wenn es auch gewöhnlich nur Vermittelung bedeutet, doch der Grund, von dem etwas ausgeht, auch recht wohl bezeichnet werden, s. oben zu I, 4. b) geht das Sterben der Nachkommen um Adams willen wohl schon aus dem Verhältniß von V. 14. zum Vorhergehenden hervor, weil dadurch allein ein Gegensatz gewonnen wird s. oben. c) steht ja nun nicht allein διά, sondern V. 15. τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτ., V. 16. 17. 19. Ebenso ist es mit der Vorstellung, daß sie durch Adam Sünder geworden sind, V. 19. Hier scheint es ganz fruchtlos, von der philologisch allein zu rechtfertigenden Bedeutung: sie sind gemacht worden, — sind geworden, abzugehen und entweder mit Koppe, Flatt, Reiche, a. zu übersetzen: sie sind erklärt, dargestellt worden, oder mit Chrys., Grot., Limb., Whitby, Storr, Süßkind, a.: sie wurden als Sünder behandelt, da der reine Gegensatz zu dem Verdienste Christi, durch den sie (wenn sie glauben) wirklich gerecht werden, unbedingt verlangt, daß sie durch Adam Sünder geworden sind. Dagegen kann allerdings das geltend gemacht werden, daß der Apostel über den Causalnexus zwischen der Sünde Adams und der Sünde der Nachkommen nichts festsetzt, daß nicht nur διά bloße Vermittelung bedeuten kann, sondern, so gewiß das Sterben um Adams willen vom Apostel gelehrt wird, s. oben, sonst nicht die mindeste Andeutung vorkömmt, daß die Menschen um Adams willen hätten sündigen müssen.

einer eingetretenen Verderbtheit der menschlichen Natur als solcher, die durch Zeugung den Nachkommen übergeben werde, so daß sie, was das wahrhaft Gräßliche jenes Dogma's ist, nun hätten sündigen müssen, und fehlen nicht nur alle dahin gehörenden symbolischen näheren Bestimmungen *), sondern es wird nicht einmal über den Causalnexus zwischen der Sünde und dem Tode Adams und dem Tode und der Sünde der Nachkommen das Mindeste gesagt, und, was nun wohl zu merken, 2) was von dem Dogma der Symbole darin liegt, durch die gerade entgegengesetzte Behauptung des Apostels: *καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθεν, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον* wieder aufgehoben. Nehmen wir nun dazu, daß, was der Apostel vorträgt, sich durchaus einerseits historisch so gewiß aus jüdisch-rabbinischen Sätzen **) vollkommen erklärt, als es an sich weder einen religiös erbauenden noch überhaupt sittlichen ***) Werth hat, oder nur mit einer reinern Gotteserkenntniß vereinbar ist; so werden wir gewiß auch hier den Gedanken und das Gefühl des Apostels von der Form trennen müssen, in der es auftritt.

Vielmehr wird V. 12. nur gesagt, durch Adam kam die Sünde und der Tod, dann aber ausdrücklich das eigene Sündigen der Menschen ausgesprochen, und der Gegensatz zu Christo verlangt hier sogar, daß sie nicht um Adams willen sündigen. Christus starb, die Menschen werden gerecht, wenn sie an ihn glauben, der Gegensatz ist nur: Adam sündigte, sie werden durch ihn Sünder, wenn irgend nun etwas von Seiten der Menschen jener Vermittelung des Glaubens Ähnliches geschieht, — d. h. wenn sie nun die ihnen so gegebene Veranlassung zu sündigen benutzen, — wie Christus nur die Möglichkeit schafft, gerecht zu werden, so darf auch Adams Schuld nicht als zwingend zur Sünde gefaßt werden.

*) S. darüber die klare Uebersicht in Bretschneider: systemat. Entwickelung aller dogmatischen Begr. Aufl. 3. §. 94.

**) „Das überlieferte, auf Deutungen der Genesis beruhende Dogma, daß der Tod des Menschengeschlechts wie der Natur in Folge des Falles in die Welt gekommen sey, und daß der Messias alles in den ursprünglichen Stand versetzen werde" Reiche.

***) Was läge doch wohl irgend das Herz Ansprechendes oder den Menschen sittlich Veredelndes darin, daß 1) durch Adam die Sünde und der Tod kam, 2) alle Menschen um seinetwillen starben, 3) alle durch ihn sündigen?

Das Ganze scheint so. Der Apostel will das hohe Heil darstellen, das Christus der sündigen Menschheit gebracht. Er sieht in ihm eine Umänderung des ganzen Zustandes der Menschheit, wie er seit Adam gewesen. Nun bietet ihm der bestimmte Glaube, daß durch den Fall Adams Sünde und Tod über die Menschen gekommen, den Vergleich mit Christi Verdienste fast unabweislich an, und er braucht ihn gemäß seiner früheren jüdisch-rabbinischen Bildung zum Ausdruck seines Gedankens. Gewiß aber war er sich der innern Schwierigkeiten um so weniger bewußt, als es ein Satz seiner theologischen Ueberzeugung von Jugend auf war, und ihm für seine Absicht, das Verdienst Christi recht hervorzuheben, so ganz zu Statten kam. Sein natürlich richtiges Gefühl ließ ihn aber, wie oben bemerkt, unbewußt das Irrige selbst aufheben, und wir dürfen ebendarum auch keinen wahren, d. h. Christlichen *) Glaubenssatz darin finden wollen, sondern nur das als leitenden Grundgedanken des Apostels ansehen: daß die Menschheit seit Adam sündig war, durch Christus aber mit Gott versöhnt werden soll, und daß demnach Christus ebenso an der Spitze der neuen gläubig-sittlichen Menschheit steht, als Adam an der Spitze der sündigen.

*) Daß das Ganze so anzusehen, ist auch schon lange von vernünftigen Theologen anerkannt und ausgesprochen. S. Ammon de vestig. theolog. Jud. in ep. ad Rom. opp. 1803. p. 74. Quae quidem omnia, si justa ponderantur lance, fidem faciunt sententiae, Paulum Pharisaeorum allegorematibus et interpretamentis midraschicis initiatum multas adtulisse doctrinas rabbinicas, quibus dogmata christiana involveret et sublimiora Messianismi cum allegorici tum moralis placita animis Judaeorum insinuaret. Separanda itaque erit summo studio et distinguenda docendi methodus a doctrina ipsa; cavendum erit, ne inhiantes litterae dualismi et rabbinismi errores pro religionis christianae praeceptis habeamus, eosque propagemus et propugnemus. f. Ammon bibl. Theol. I, 1801. S. 326. Cramer Dg. S. 384. Jost in Schmidt's Bibl. f. Krit. u. Exeg. II, 2. S. 259. Reiche: Th. I, p. 446. "Nicht alles Frühere konnte ohne Wunder im Momente aus seinem Geiste verschwinden, und daß nicht bloß ein Fortschreiten zum reinern christlichen Glauben, sondern im Einzelnen auch ein Nebenandersein des alten und neuen Glaubens bei Paulus gedacht werden dürfe, beweisen die Aussprüche über die Wiederkunft Christi rc.

V. 20 — 21. folgt nun noch ein kurzer Hinblick auf die Absicht und Wirkung des jüdischen νόμος verglichen mit der Gnadenanstalt in Christo, unmittelbar angeschlossen *) an die Darstellung der verschiedenen Folgen der Sünde Adams und des Verdienstes Christi, als der zwei Wendepunkte in der Geschichte der Menschheit.

V. 20. In die Zwischenperiode zwischen dem Anfange der Unseligkeit und der Erlösung ist das Gesetz zwischen eingetreten, zu dem Zwecke, die Sünde zu mehren; aber, wo die Sünde wuchs, da hat sich auch die Gnade in einem noch weit größeren Maaße bewiesen. — παρεισῆλθεν. Das Verbum hat nicht nur

---

*) Ueber den Zusammenhang dieser Verse mit dem Vorhergehenden sind verschiedene Ansichten vorgetragen. Die gewöhnliche war, der Apostel denke sich einen Gegner, der, in der Behauptung des Apostels, es komme alles auf das χάρισμα an, eine Herabsetzung des jüdischen νόμος, als einer göttlichen Anstalt, sehend, ihm einwerfe, wozu dann überhaupt das Gesetz gedient habe? Dagegen hat nun Rückert darthun wollen, daß der Apostel besonders auf V. 13 und 14. zurücksehe, wo er, nachdem er V. 12. den Eintritt von Sünde und Tod in die Menschheit dargestellt, den Zustand der letztern bis zur mosaischen Gesetzgebung beschrieben, "und gerade auf diesem Punkte fahre er nun fort." Ich kann ihm nicht beitreten. Die gewöhnliche ältere Ansicht, wenn auch oft sonderbar ausgedrückt, kam der Sache weit näher. Der vermeintlich gefundene Zusammenhang mit V. 13 u. 14. ist ganz gegen die richtige Fassung jener Verse, s. oben. Das Ganze scheint so. Mit V. 19. ist wirklich die ganze Predigt des Evangelii geschlossen, aber, so wie der Apostel schon im Verlaufe derselben immer hauptsächlich auf das Verhältniß der neuen Heilsanstalt zum Judenthume hinsah, und nach Cap. VIII. noch eine ganz eigene Abhandlung zur Belehrung und Beruhigung der Juden hinzufügt, so kann er sich auch hier mit dem bisher über das Verhältniß des Christenthums zur alten göttlichen Constitution des νόμος Gesagten noch nicht beruhigen, sondern knüpft unmittelbar an den Vergleich, mit dem er die Schilderung des Segens der neuen Heilsanstalt schließt, eine Erklärung über den νόμος in seinem Verhältnisse zur neuen Gnadenanstalt, und zwar eine solche, die ihm Veranlassung gibt zu neuen fortlaufenden Expositionen, die bis zum Ende des achten Cap. dauern, worauf er nochmals eine geschlossene Abhandlung über das Verhältniß der jüdischen Nation zur neuen Heilsanstalt, besonders mit Hinsicht auf die Heiden, folgen läßt.

im Classischen die Bedeutung eines Daneben= oder heimlichen Hineingehens, sondern auch Gal. 2, 4. (οἵτινες παρεισῆλθον, von Irrlehrern) offenbar die Bedeutung des sich Einschleichens, und ist demnach auch an unserer Stelle so erklärt worden, besonders aus dem Grunde, weil es unverkennbar der Zweck des Apostels sey, das Gesetz als von minderer Bedeutung darzustellen. Aber gewiß mit Recht haben neuere Ausleger auf das Unwürdige einer solchen Vorstellung und das Unpassende vom Standpunkte des Apostels aus, der das mosaische Gesetz als eine göttliche Constitution ansah, hingewiesen, und solcher Ansicht (Grot., Rückert) beitretend kann ich nur die Erklärung: zwischeneintreten billigen. — ἵνα. Es fragt sich, ob Folge: so daß (von Chrysost. an die meisten Ausleger und neuerdings Reiche), oder Absicht: damit (Tholuck, Rückert), ausgedrückt werden solle. Nur die Bedeutung der Absicht ist exegetisch annehmlich, weil, wie Tholuck und Rückert richtig bemerken, der Hauptsatz sonst nichts besagte, als eben: das Gesetz ist hineingetreten, und so allen Zweck und alle Bedeutung verlöre. Es entsteht dadurch der sehr harte Gedanke: Gott habe durch das mosaische Gesetz selbst die Sünde vermehrt. Der Apostel fügt nun zwar gleich hinzu, daß Gottes Absicht nur die gewesen sey, durch das Wachsen der Sünde um so mehr Gelegenheit zu erlangen, seine allerbarmende Gnade herrschen zu lassen. Aber immer wird hier mit Recht eine, wenn wir an den Worten halten, unauflösliche Schwierigkeit *) gefunden werden, wie Gott erst die Sünde wachsen lasse, — um dann seine Gnade um so mehr herrschen zu lassen. Der Apostel selbst gibt keine weitere Erklärung. Wol-

*) Die Erklärung Rückerts: "die Sünde war nun einmal da, und Gott „wollte der Menschheit durch Christum, den zweiten Adam, helfen; aber „um dieß thun zu können, mußte er die Menschheit erst recht sündig „werden lassen, damit sie zur Erkenntniß ihres Verderbens käme, und „die dargebotene Erlösung annähme, und weil das Gesetz dieß wirken konnte, führte er es in die Menschheit ein. Insofern war es „wirklich Gottes Zweck, daß des Sündigens viel werden sollte, nemlich um des höheren Zweckes, der Befreiung von der Sünde willen." — stellt nur die Schwierigkeit mit andern Worten wieder hin. Tholuck: "es ist nur nöthig, das πλεονάσῃ richtig zu verstehen. Der

len wir nun nicht einräumen, daß der Apostel etwas seiner ganz Unwürdiges *) gesagt habe, so wird auch hier der Gedanke von der Form getrennt werden müssen, in der er auftritt. Demnach dürfte hier ein ganz ähnlicher Fall, wie oben I, 24. f. S. 57 — 59., und das Ganze so zu erklären seyn. Der Apostel will dem jüdischen νόμος seinen Platz in der Entwickelungsgeschichte der Menschheit anweisen, — göttlich muß und soll er bleiben, — aber gleichwohl kann er nicht anders als nur vorbereitend auf das in Christo erschienene Heil und das Bedürfniß nach der Erlösung bezeugend und zum Bewußtseyn bringend angesehen werden. Das ist der leitende Grundgedanke des Apostels. Die Art, wie er ihn ausdrückt, ist aber theils durch die besondere Art motivirt, wie er sich das Verhältniß des jüdischen νόμος zur sittlichen Natur des Menschen überhaupt denkt, theils durch noch ungeläuterte jüdische Vorstellung von Gott. Nach VII, 7 — 11. hat das Gesetz nicht nur die

„Apostel will hierdurch nur bezeichnen, wie das Gesetz die Sünden-„Anerkennung habe wirken sollen, durch welche denn insofern die „Sünde selbst vermehrt wurde, als die Sündenschuld überhaupt nach dem „Maaße der Erkenntniß wächst (ähnlich Neand. Pfl. u. Leit. d. K. durch „d. Apost. B. II. S. 363.), wo aber keine Erkenntniß ist, die Zurechnung geringer erscheint. Da aber eben dieser Zustand ein Zustand der „ἄγνοια oder πώρωσις ist, so muß er aufgehoben werden, daher muß „das Gesetz zum Bewußtseyn des Zwiespaltes bringen. Erst nachdem „dieser Zustand als Durchgangspunkt da gewesen, kann die Gnade „Gottes erkannt werden." Aber 1) der Ausdruck πλεονάσῃ wird dabei ganz willkührlich von Anerkennung der Sünde genommen, er deutet auf Vermehrung überhaupt, und da nun ἁμαρτία ebenfalls (nicht, wie Neand. a. a. O. will, nur: die Macht im Innern, sondern) Sünde überhaupt ist, wie sie als Princip im Menschen lebt und sich in äußern Handlungen darstellt, so wird wirklich nur an eine Vermehrung der Sünden in Concreto zu denken seyn. 2) (Reiche) Anerkennung drückt der Apostel besser aus, — er braucht ja immer ἐπίγνωσις ἁμαρτίας ꝛc. 3) (Reiche) es müßte dann das folgende ὑπερεπ. ἡ χαρ. auch von der Anerkennung der Gnade verstanden werden.

*) Reiche: die Sittlichkeit der vernünftigen Geister ist höchster Zweck und die Gottheit kann nach christlicher Idee wohl die geschehene Sünde zu ihren Zwecken benutzen aber nicht sie hervorbringen wollen.

Sünde erst zum Bewußtseyn gebracht, sondern es hat auch erst dem Menschen (nach dem in ihm liegenden Reize, das Verbotene zu thun) die Anreizung zum Bösen überhaupt gegeben. Insofern vermehrte das Gesetz die Sünde. Nun ist aber das Gesetz doch von Gott gegeben, und, ganz wie der Apostel sich Gott als zornig denkt, der sich ein Sühnopfer darstellt, und ihn nach jüd. Vorstellung oben schon die Menschen in Sünde stoßen läßt (s. auch die Stellen von der Prädestination Cap. VIII u. IX.), so schreibt er nun auch die Wirksamkeit, die nach seiner Ansicht das Gesetz gehabt hat, Gott selbst zu, — das Gesetz mehrte die Sünde, — Gott gab es — dazu daß die Sünde wüchse. Aber so gewiß der Apostel das ausgesprochen hat, so wenig war er sich der wirklichen Schwierigkeit auf seinem Standpunkte bewußt, und würde die nothwendigen Folgerungen auch gar nicht als seine Lehre anerkennen. Er wollte nur den Gedanken ausdrücken: daß das Gesetz von Gott gegeben sey, als vorbereitend auf das Heil in Christo und das Bedürfniß nach der Erlösung bezeugend und zum Bewußtseyn bringend, und das ist es denn auch, was wir als christliche Wahrheit aus seinem Worte zu entnehmen haben. — *Οὗ*: wo, an sich eine ganz allgemeine Angabe, durch den Zusammenhang dahin bestimmt: unter den Menschen wo die Sünde mehr wurde. — *ὑπερεπερίσσευσεν*: da ist auch überreich geworden, d. h. da hat sich in noch viel höherem Grade bewiesen.

V. 21. wird, was eben als Factum hingestellt war, noch genauer als Absicht Gottes und in Beziehung auf die Bedeutsamkeit der neuen Heilsanstalt für die ganze sündige Menschheit entwickelt. — *ἵνα*, nach dem angegebenen Zusammenhang auch hier: damit. — *ἡ χάρις βασιλεύσῃ*, gehört mit dem Folgenden eng zusammen. Die Gnade soll herrschen, d. h. sich reichlich erweisen — *διὰ δικαιοσύνης*: durch Mittheilung der *δικαιοσύνη*. — *εἰς ζωήν* zum Leben, d. h. indem Folge und Absicht hier in einander übergreifen, damit und so daß die Menschen das Leben wieder gewinnen durch das Verdienst Christi.

Abschnitt II. Cap. VI — VIII.

Widerlegung einiger gegen die Darstellung des Apostels theils möglicher Einwürfe, theils gehässiger Folgerungen (VI, VII.), so wie eine dadurch veranlaßte abermalige Hinsicht auf den neuen glücklichen Zustand der Christen, der seinem Grunde, seinen Folgerungen für's Leben, und seiner Größe und Herrlichkeit nach geschildert wird (Cap. VIII).

Die Predigt von Christo ist vollendet, alles, was die Christen zur Begründung ihres Glaubens an Christum zu wissen brauchen, erschöpft, und der Apostel hat, wie Christi Heil für die Menschen anzusehen sey, zuletzt noch durch einen Vergleich recht deutlich gemacht. Alles, was nun folgt, sind nur Erörterungen einzelner Fragen, die entweder über das Verhältniß der neuen Heilsordnung zur alten mosaischen, oder auch nach Folgerungen aus Sätzen, die der Apostel selbst ausgesprochen hatte, aufgeworfen werden konnten, und nur Cap. VIII. folgt nochmals eine Hinsicht auf das große Glück der Christen, mit welcher der Apostel diesen Abschnitt schließt. Der Form nach knüpft sich jede neue Gedankenmasse an einen bestimmt ausgesprochenen Gedanken an, der gewöhnlich am Ende des zunächst vorhergehenden Abschnittes mit großer Kraft ausgesprochen wird.

Cap. VI.

Der Apostel hatte V, 20. gesagt, das Gesetz trat ein, damit die Uebertretung zunähme, und V. 21. als Schlußstein der letzten Gedankenmasse ausgesprochen, alles sey so geschehen, damit, so wie die Sünde geherrscht habe, auch die Gnade herrsche. Es ist dieß ein recht auffallendes *παράδοξον*, und man konnte daraus folgern und dem Apostel mit Recht einwerfen, sonach sey ja das Sündigen der Menschen nichts Böses, vielmehr ein Verdienst, insofern ja dadurch die göttliche Gnade nur somehr wachsen und sich zeigen könne. Dieß fühlt der Apostel sehr gut, macht sich gleich jenen Einwurf selbst, und will nun im ganzen Cap. darthun, daß man nicht etwa deshalb in der Sünde verharren dürfe, sondern daß nur ein neuer heiliger Wandel dem erlöseten Christen gezieme.

Theile.

1) V. 1 — 12. Wir dürfen nicht mehr in der Sünde beharren, weil wir, wie auch schon die Taufe andeutet, der Sünde abgestorben sind, und nun, gleichsam in einem neuen Leben, nur der Tugend leben dürfen. 2) V. 12 — 15. Folglich darf die Sünde nicht mehr in euch herrschen, auch deshalb nicht, weil ihr nicht mehr unter dem Gesetze, sondern unter der Gnade steht. 3) V. 15 — 23. Aber daraus, daß wir nun unter der Gnade stehen, und demnach die vom Gesetze angedrohete Strafe weggenommen ist, folgt nicht, daß wir nun sündigen dürfen, wir müssen nur um so mehr heilig leben. Wem man gehorcht, dessen Diener ist man; der Dienst der Sünde aber bringt den Tod, der Gehorsam gegen Gott dagegen das ewige Leben.

1) V. 1 — 12. Wir dürfen nicht mehr in der Sünde beharren, weil wir, wie auch schon die Taufe andeutet, der Sünde abgestorben sind, und nun, gleichsam in einem neuen Leben, nur der Tugend leben dürfen.

V. 1. Andeutung, daß der ausgesprochene Satz V. 21. wohl einer näheren Erklärung bedürfen möchte, und Aufstellung der möglichen falschen Folgerung. — *τί οὖν ἐροῦμεν;* gewöhnliche Formel, wenn der Apostel etwas genauer erklären will: wie ist das zu verstehen? — *ἐπιμενοῦμεν.* Es findet sich dafür die Lesart: *ἐπιμένωμεν*, von Griesbach eingeführt. Die Sache liegt offenbar so, daß der Sinn (wenn auch grammatisch wie Ind. und Conj. verschieden) im Ganzen gleich ist, und nur nach den äußern Auctoritäten zu entscheiden ist, die denn für *ἐπιμένωμεν* sprechen, was auch von Lachmann aufgenommen ist. *ἐπιμένειν τῇ ἁμαρτίᾳ*: bei, in der Sünde verharren.

V. 2. Entschiedene Verneinung der falschen Folgerung, nebst dem Grunde davon, — wir sind der Sünde abgestorben. — *μὴ γένοιτο*, kräftige Verwerfung, wie sie der Apostel aus seinem tief religiösen Gemüthe für jene gehässige Folgerung nicht anders aussprechen kann. — *Οἵτινες*: die wir, verallgemeinernd, indem der Apostel alle Christen einschließen will. — *ἀπεθάνομεν τῇ ἁμαρτίᾳ*, eigentlich: für die Sünde wegsterben (Dativ. des entfernt. Object's), ist ganz unser: der Sünde absterben, per mortem solvi a peccato. — *ζήσομεν ἐν αὐτῇ*, Gegensatz des Vorigen: in der Sünde leben, d. h. ihr noch anhangen. — Wie nun die Christen der Sünde abgestorben seyen, und warum sie daher nicht mehr in derselben leben dürfen, wird

durch alle folgenden Verse des Abschnittes hindurch, V. 3 — 11., näher erläutert.

V. 3 — 7. müssen des streng zusammenhängenden Inhaltes wegen zuerst in einen Ueberblick zusammengenommen werden. Sie enthalten die genauere Erörterung davon, wie die Christen der Sünde abgestorben seyen, und zwar so, daß der Apostel sich auf die symbolische Bedeutsamkeit der Taufe, die er hier als eine Taufe auf den Tod Christi hinstellt, beruft, und daraus die Verpflichtung zu einem neuen Lebenswandel ableitet. Das Ganze wird aber von dem Apostel so gedacht: wie Jesus physisch starb und auferstand, so ist die Taufe auf seinen Tod für uns eine Verpflichtung eines geistigen Todes und eines neuen geistigen Lebens, d. h. wie Jesus physisch starb, so soll in der Taufe der alte sündige Mensch durch das Untertauchen gleichsam begraben (d. h. die alte sündige Lebensweise gleichsam im Wasser versenkt) werden, und wie Jesus wieder auferstand, so soll der Mensch gleichsam auch aus dem Wasser auferstehen, d. h. nun ein neues Leben antreten, nur der Tugend geweiht. — Ausdrücklich zu beachten ist dabei, daß der Apostel in der weitern Ausführung nicht bei dem Bilde des Begrabens, als einer Ertödtung des alten Menschen stehen bleibt, sondern auch einmal V. 6. einen zweiten Vergleich mit Christo vornimmt, nämlich, insofern Christus nicht nur am Kreuze für die Sünder gestorben, sondern auch durch seinen Kreuzestod die Macht der Sünde gebrochen ist, sagt Paulus, der alte sündhafte Mensch sey mit gekreuzigt.

V. 3. Anfang des Beweises, daß die Christen der Sünde abgestorben seyen, mit Aufstellung des Satzes: wer auf Christum getauft sey, sey auf seinen Tod getauft, d. h. durch die Taufe zu einem gleichen (geistigen) Sterben verpflichtet. — ἢ ἀγνοεῖτε, ein schöner Ausdruck des warmen lebendigen Gefühls des Apostels, nach welchem er sich auf das eigne Bewußtseyn seiner Leser beruft. — ὅσοι: so viele wir. — *ἐβαπτίσθημεν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν.* Ueber die Verbindung *βαπτ. εἰς Χρ.* scheint kaum ein Zweifel möglich; es stellt sich von selbst dar als unser: auf jemand taufen, d. h. jemand zu einer nähern Verbindung mit einem Andern verpflichten, und, insofern diese Verbindung zwischen dem Stifter einer Religion und seinen Anhängern Statt finden soll, s. v. a. zu seinem Bekenntniß, oder

zum Gehorsam gegen ihn verpflichten, dem Sinne nach so zusammentreffend mit *βαπτίζειν εἰς τὸ ὄνομά τινος* (Mtth. 28, 19), als dadurch wieder erklärt. — *εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν*, erhält ebenfalls dadurch sein volles Licht *). Auf den Tod getauft werden kann nur eine solche Verbindung mit dem Tode bedeuten, daß der Sinn ist: **ad imitationem mortis obligari**, verpflichtet werden zur Uebernahme seines Todes, d. h. eben so zu sterben, wie er gestorben, er physisch, wir geistig. Diese an sich einfache und natürliche Erklärung scheint besonders durch das Nachfolgende hinreichend geschützt, während die gewöhnliche Fassung: "auf das Bekenntniß getauft worden, daß Christus für die Sünder und somit auch für den Täufling gestorben sey," den ganzen Zusammenhang gegen sich hat.

V. 4. zieht der Apostel aus der im vorigen Verse aufgestellten Behauptung den Schluß, in welchem die Hauptbeweiskraft seines Satzes liegen soll, so: (sind wir durch die Taufe verpflichtet, ebenso zu sterben, wie Christus), *συνετάφημεν οὖν*, so sind wir demnach auch mit ihm begraben durch die Taufe auf den Tod, d. h., so ist durch das Untertauchen in der Taufe (welche uns ja zum Sterben verpflichtete) der alte sündige Mensch begraben. Man hat nun hier wieder viele Schwierigkeiten erhoben, aber ohne Noth. Paulus gibt nun hier einmal, wie auch sonst, Coloss. 2, 11., der Taufe die symbolische Bedeutsamkeit, daß der Christ durch sie sich verpflichte, gleichsam (dem alten sündigen Menschen nach) zu sterben, und als ein neuer Mensch aus dem Wasser zu einem neuen Leben aufzustehen, und darnach ist denn *συνετάφημεν* der volle Ausdruck jener Folge für den sündhaften Menschen, und *διά*, wie immer, Mittel, und natürlich *εἰς τὸν θάνατον* nur zu *βαπτισμ.* gehörig. Ueber die Frage aber, in wiefern der Beweis Pauli richtig sey, hat meines Erachtens Rückert sehr gut geurtheilt. Es läßt sich nicht beweisen, daß Christus an diese Bedeutung der Taufe gedacht habe, aber es ist unleugbar, daß, wenn man ihr einmal jene Bedeutsamkeit gab, die Folgerung richtig ist. Der Gedanke

---

*) Auch hier behält *εἰς* seine gewöhnliche, auch oben Statt findende Bedeutung der Richtung auf etwas hin zu Erreichung eines Zweckes, der eben in der nähern Verbindung mit einem Andern bestehen soll.

wird ja dann dabei eben der, daß der Christ sich verpflichte, geistig der Sünde abzusterben, und ein neues besseres Leben zu beginnen, und die Handlung wird wirklich verpflichtend, sobald der Christ mit dem vollen Bewußtseyn jener Bedeutsamkeit, und dem Entschlusse, jener Verpflichtung nachzukommen, sie an sich vollziehen läßt. Jedenfalls lag jene Ansicht von der Taufe dem Apostel sehr nahe, und wurde ihm wohl schon von seiner Zeit geboten. Denn, wenn auch unentschieden bleiben mag, ob und in welcher Bedeutung ein der Taufe ähnlicher Ritus vor Christus und Johannes Statt gefunden *): so viel scheint doch unleugbar, daß bei den Lustrationen, sowohl des ganzen Alterthums, als insbesondere bei den Juden aus dem physischen Ritus sich sehr bald die Idee des Abwaschens einer moralischen Befleckung und Unreinigkeit eingefunden, und daß denn diese symbolische Bedeutung den Hauptbestandtheil ausgemacht habe (Gen. 35, 2. Exod. 29, 4. 30, 18. 40, 7. 12. 13. Lev. 8, 6. 15. ꝛc. Reiche dissert. de baptismatis origine etc. Götting. 1816. S. 59. qui sicuti omnes homines impuritate quadam contaminati ex legis praescripto aqua lustrabantur etc. Diese Idee aber allein reichte hin, um den Apostel die Taufe so fassen zu lassen, daß sie ganz eigentlich ein Bad der Wiedergeburt seyn solle, wobei also nur jene Beziehung auf den Tod Christi ihm ganz eigenthümlich bleibt. — ἵνα. Es folgt die Angabe der Absicht, aus welcher jene symbolische Handlung des Sterbens an den Christen vollzogen werde, — damit sie, wie Christus — auferstand, so gleichsam aus dem Wasser, dem Grabe des alten Menschen, zu einem neuen moralischen Leben auferstanden fortan heilig leben. — δόξης τοῦ πατρός. δόξα: כָּבוֹד, Herrlichkeit, Majestät Gottes (Inbegriff aller seiner Vollkommenheiten), die sich durch einen Act der Allmacht in diesem besonderen Falle geoffenbaret hat. — ἐν καινότητι ζωῆς: in Neuheit des Lebens, vielleicht von dem Ausdrucke: in einem neuen Leben, durch welchen es gewöhnlich erklärt wird, noch so verschieden, daß das Abstractum mehr den Begriff der Neuheit, auf welchen es dem Apostel hauptsächlich

*) S. Schneckenburger: Ueber das Alter der jüd. Proselytentaufe und deren Zusammenhang mit dem Johann. und Christlich. Ritus. B. 1828.

ankömmt, hervorhebt. — περιπατήσωμεν: הָלַךְ, wandeln, Ausdruck für die ganze Sinnes- und Lebensweise.

V. 5. Der Apostel weis't nach, warum wir denn in einem neuen Leben, d. h. sittlich wandeln müssen. Es folge das, meint er, aus dem innern Wesen jener symbolischen Handlung von selbst; nämlich, wären die Christen in der Taufe auf den Tod Christi so der Sünde geistig abgestorben, wie Christus physisch starb, so müsse ja, eben weil das Sündliche in ihnen gestorben, ihr ferneres Fortleben eine der von Christo ähnliche Auferstehung seyn, d. h. natürlich nur, so müßten sie eben darum ein neues, und zwar sittliches Leben führen. So gefaßt, scheint der Gedanke wirklich tiefer, und dem Zusammenhange und der Schärfe des Apostels mehr angemessen, als wenn man (wie, so viel mir bekannt, bisher immer geschehen) nur bei dem wörtlichen Ausdrucke stehen bleibt, daß, wenn einmal die Christen Jesu im Tode ähnlich geworden, sie es doch auch durch die Auferstehung werden würden, wobei unleugbar die Frage übrig bleibt, warum der Apostel das meine. — σύμφυτοι, in Erklärung, wie Verbindung, schwierig. Das Wort kömmt nur an dieser Stelle vor. Nach seinem Etymon heißt es: mitgewachsen, d. h. 1) mit etwas zugleich gewachsen, angeboren; 2) mit etwas zusammen gewachsen, und daher eng verbunden. Die Frage ist nun, steht es für sich, oder muß es mit ὁμοιώματι verbunden werden? Im ersten Falle, wo Χριστῷ oder αὐτῷ ergänzt wird, ist der Sinn: wenn wir einmal (mit Christo gleichsam) zusammengewachsen (d. h. eng verbunden) sind durch die Ähnlichkeit seines Todes (d. h. indem wir ähnlich, wie er, gestorben sind) rc., so Bretschneid., Fritzsche; im zweiten dagegen, wenn wir einmal zusammengewachsen sind mit der Ähnlichkeit seines Todes, d. h. gleich, wie er starb, gestorben sind. Einfacher scheint die Verbindung mit dem Dativ, doch läßt sich, so lange ein überwiegender Grund fehlt, nicht entscheiden. — ἀλλά, gebraucht, wie es auch im Classischen nach εἰ häufig den Nachsatz bildet, für: dann, so, wo es entweder noch eine Partikel bei sich hat, so ἀλλά περ. Il. 12, 349. 362., oder auch allein den Nachsatz beginnt, Il. 24, 771. Odyss. 14, 151., und bezeichnet wohl auf ähnliche Weise, als wo es zu Aufforderungen gebraucht wird, einen gewissen Auf-

schwung der Rede, nun, dann. — τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεθα, grammatisch von dem zu wiederholenden ὁμοιώματι abhängig, so: ἀλλὰ καὶ σύμφυτοι τῷ ὁμοιώματι τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεθα. Ueber die wahre Bedeutung dieser ἀνάστασις selbst aber kann für den unbefangenen Exegeten kaum ein Zweifel seyn. Man hat ihn zwar erregt, und durch die Erklärung von physischer und geistiger Auferstehung zugleich (Koppe, Tholuck) wirklich in die Exegese eingeführt, aber im Zusammenhang ist so wenig Grund, daran zu denken, und der Kreis der symbolischen Bedeutsamkeit der Taufe in sich so scharf begränzt, insofern dem Sterben Christi das Begrabenwerden des alten sündlichen Menschen in der Taufe, der Auferstehung Jesu aber die geistige Auferstehung zu einem neuen sittlichen Leben so vollkommen entspricht, daß es gar nicht nöthig scheint, noch mehr dafür zu sagen. Ein Hauptgrund für die zugleich mit gemeinte leibliche Auferstehung soll in dem ἐσόμεθα liegen. Aber man hat wohl nur das Ganze der Beweisführung Pauli, seinem innern Verhältnisse nach, nicht richtig aufgefaßt. Das Fut. bedeutet weder: wir werden dereinst (mit leiblich) auferstehen, noch auch, was die Vertheidiger der bloß geistigen Auferstehung jener Fassung entgegenstellten, wir sollen, oder müssen, sondern ganz einfach, wir werden — seyn, indem der Apostel, der oben gegebenen Darlegung gemäß, nur die nothwendige Folge der geistigen Auferstehung aus dem innern Wesen des Symbols im Schlusse, und so im Futur., ausspricht: wenn wir sind, — so werden wir seyn, ohne daß in Wahrheit eine Schwierigkeit übrig bliebe.

V. 6. weis't der Apostel gleich selbst noch einmal auf die nothwendige Folge jener geistigen Auferstehung aus dem innern Wesen des Symbols hin, nur daß er hier nun das Symbol der Taufe verläßt, und ein anderes einführt. Dem Bisherigen nach hätte er sagen müssen: τ. γ., ὅτι ὁ παλ. ἡμ. ἄνθρ. συνετάφη. Statt dessen leitet er die geschehene Ertödtung der Sünde von dem Kreuzestode Christi ab. Nämlich insofern Christus nicht nur für die Sünder gestorben, sondern auch durch seinen Kreuzestod die Macht der Sünde gebrochen hat, s. VIII, 3., sagt Paulus, der alte Mensch sey mit gekreuzigt, d. h. ertödtet, woraus gleicherweise die Nothwendigkeit eines neuen, geistigen, sittlichen Lebens für die Christen folgt. Uebrigens

hätte auch diese Wendung des Apostels die Ausleger wohl aufmerksam machen müssen, daß er nur von geistiger Auferstehung rede. — *τοῦτο γινώσκ.*, zu beziehen auf dem im Vorigen immer da gewesenen Plural: wir, seinem innern Verhältnisse nach caussal; jenes alles, meint der Apostel, ist um so einleuchtender, da wir wissen. — *ὁ παλ.-ἄνθρ.*: der alte sündhafte Mensch. — *συνεσταυρώθη*, mit Christo. — *ἵνα*, Absicht. — *καταργηθῇ*: vernichtet, ertödtet werde, erklärt sich nach der gegebenen Uebersicht des Ganzen von selbst. — *τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας*, auf das wunderlichste *) erklärt, und doch ohne allen Grund. Es ist Lehre des Paulus (C.VII, VIII.), daß die *ἁμαρτία* im Körper ihren Sitz habe, und daß durch Christus diese Macht der Sünde gebrochen sey. Insofern nun Paulus oben gezeigt, daß der alte Mensch (in der Taufe, oder am Kreuze) ertödtet sey, meint er mit dem *σῶμα τῆς ἁμαρτίας* nichts anders, als eben den sündhaften menschlichen Körper selbst, insofern er noch von der Sünde beherrscht, und darum ein *σῶμα τῆς ἁμαρτίας* sey, und lehrt, der alte Mensch sey dazu mit Christo gekreuzigt, damit das *σῶμα ἁμαρτίας* vernichtet, und der Mensch also gleichsam neu geboren werde. — *τοῦ μηκέτι δουλεύειν*, Inf. zur Angabe des Zweckes jener Ertödtung des Körpers: damit wir nicht mehr im Dienste der Sünde, d. h. ihr nicht mehr hingegeben, nicht mehr unterworfen sind. — *τῇ ἁμαρτίᾳ*, die Sünde personificirt, als Princip.

V. 7. Grund, warum wir ferner nicht mehr der Sünde unterworfen seyen, genommen aus dem Allgemeinsatze, daß ein Todter nicht mehr sündige, — folglich ihr nicht mehr unterworfen, oder positiv: von der Sünde frei gesprochen sey. Der Gedanke ist: unser sündhafter Körper ist ertödtet; da-

*) Nur einige der wunderlichen Fassungen. Es soll bedeuten: 1) die Gesammtheit der Sünde, Origen., Chrysostom., Ambros., Cornel. a Lapide, Grot., Calov. 2) die Sünde als ein Leib betrachtet, Heumann. 3) einer der neuesten Ausleger, Klee. "Ich dächte, wir setzen anstatt des Wesens oder der Substanz, "Wesenhaftigkeit und Substantialität, und verstehen nun, daß die Sünde jetzt nur noch wie ein ohnmächtiger Schatten, ein in Auflösung und Verwesung begriffenes Seyn und Daseyn, wie ein Schema über die Erde schleiche." — !

mit wir ferner nicht mehr der Sünde unterworfen seyen. Denn, so ist die Anwendung, so wenig ein Todter noch sündigen kann, sondern vielmehr von der Sünde befreit und losgesprochen ist, so wenig wir. — δεδικαίωται, macht wirklich Schwierigkeit, sobald der strenge Begriff des Rechtfertigens festgehalten werden soll. Aber das ist nicht nöthig, sondern insofern δικαιοῦν ἀπό τινος: jemand für gerecht von etwas erklären, natürlich auch den Begriff des Ledigmachens von etwas seinem Wesen nach mit einschließt, kömmt es dem Apostel vorzüglich auf diesen an, und er wählte nur den Ausdruck δικαιοῦν, weil ihm die Begriffe: Sünde und Rechtfertigung durch seine ganze Ansicht vom Christenthume so fast unzertrennlich geworden waren, daß er auch hier zugleich mit auf die Nothwendigkeit der Rechtfertigung von der Sünde hindeuten wollte. Daher dürfte der wahre Sinn des Apostels wirklich nur der seyn: der Gestorbene ist von der Sünde gerechtfertigt, d. h. hat für die Sünde keine Verantwortung mehr, sondern ist von ihr ganz befreit.

V. 8—11. gehören wieder eng zusammen. In Wahrheit kömmt nichts Neues, sondern der Apostel führt nur noch ein Mal die Nothwendigkeit des neuen geistigen Lebens mit Christo genauer aus, als aus dem Satze, daß wir mit Christo gestorben (den er als genugsam erläutert und begründet voraussetzt), nothwendig sich ergebend. Der Gedankengang des Apostels im Ueberblicke ist: Sind wir mit Christo gestorben (V. 8. d. h. wie er physisch, so wir der Sünde abgestorben), so dürfen wir annehmen, daß wir auch, wie er (wieder aufgelebt ist), wieder leben (d. h. ein neues geistiges Leben führen) werden. Denn wie Christus (V. 9.) ein Mal gestorben nicht wieder stirbt (eben weil er V. 10. der Sünde wegen ein Mal gestorben ist, hinfort aber nur Gott lebt), so (V. 11.) achtet denn auch Euch als todt für die Sünde, lebendig aber für Gott, d. h. so seyd auch ihr der Sünde ein Mal gestorben, und müsset demnach hinfort Gott leben.

V. 8. Wie gewöhnlich der Hauptsatz an der Spitze, und zwar hier in Schlußform; das Ganze, wie immer zuerst eine schlechthin ausgesprochene Behauptung, die durch das Folgende erläutert und begründet wird. — *Εἰ*, wie oben V. 15. 17. — δέ, der fortschreitenden Rede angehörig, und eben nur die Ver=

schiedenheit des Neuen von dem Früheren bezeichnend. — ἀπεθάνομεν, wie immer bisher: wir geistig der Sünde abgestorben, wie Christus physisch starb. — πιστεύομεν: so glauben wir, oder, nach dem ganzen Zusammenhange, so dürfen wir auch vertrauen. — συζήσομεν. Es tritt wieder die Frage ein, wie das Mitleben mit Christo, ob geistig, oder physisch, oder beides zugleich, verstanden werden müsse. Man hat wiederum die Hoffnung des dereinstigen Fortlebens mit Christo nach dem Tode mit angedeutet gefunden, aber auch hier scheinen die Gründe für die bloß geistige Fassung überwiegend. Für die Erklärung vom wirklichen Fortleben läßt sich nur anführen: 1) daß der Ausdruck συζήσομεν an sich so verstanden werden kann, und dann 2) daß die Idee des dereinstigen Zusammenlebens mit Christo sich wirklich im N. T. findet (Joh. 17, 24.), insbesondere auch, daß den Christen so oft die Theilnahme an der δόξα θεοῦ verheißen wird, Röm. 8, 18. Dagegen spricht überwiegend gegen jene Erklärung 1) der ganze Zusammenhang nach den sich scharf entsprechenden Gegensätzen des Symbols, s. oben. 2) daß V. 6., der die Auferstehung erläutern soll, sie als eine Freiheit von der Sünde erklärt, 3) daß auch alsbald V. 9 und 10. das Leben Christi, auf welches das Mitleben der Christen gegründet wird, als ein Leben bei Gott, also durchaus in religiös-ethischer Beziehung geltend gemacht wird, wobei die Ausdrücke, ζῇ τῷ θεῷ allerdings von Gewicht sind, und 4) auch der ganze Schluß, V. 11., daß dann eben die Christen sich als nur für Gott lebend, d. h. also ein neues geistiges Leben führend betrachten sollen.

V. 9. Grund, warum wir sicher hoffen dürfen, mit Christo, d. h., wie Christus, ein neues geistiges Leben zu führen. Die Schwierigkeit liegt auch hier gar nicht in den einzelnen Worten, sondern vielmehr darin, inwiefern in dem, was der Apostel angibt, wirklich ein Grund für jene Ueberzeugung gefunden werden könne *). In unserem Verse spricht der

*) Rückert urtheilt: Paulus sage gar nicht, inwiefern dieß einen Grund zu jenem Glauben darbiete, indessen dürfte sich doch bei genauerer Betrachtung die eigentliche Meinung des Apostels wohl erkennen lassen. Weil aber die Argumentation noch in dem folgenden Verse fortgeht, so scheint es besser, erst nach Erklärung des Einzelnen beider Verse auf jenen Grund zurückzukommen.

Apostel aus: wir dürften jene Hoffnung deshalb hegen, weil Christus, einmal auferweckt, d. h. einmal der Macht des Todes entnommen, hinfort demselben nicht mehr unterworfen sey. — θάνατος, nur vom leiblichen Tode gesagt, weil 1) immer von seinem leiblichen Sterben, wie von seiner Rückkehr in's wirkliche Leben die Rede ist. 2) die Vorstellung, auch Christus sey dem geistigen Tode unterworfen gewesen, alles, was sonst Paulus von ihm sagt, verwirren und verkehren würde. Wollte man dagegen einwenden, daß doch im folgenden Verse das Sterben Christi offenbar in Verbindung mit der Sünde gebracht werde, so ist das ja doch ganz verschieden: für die Sünde, d. h. in Beziehung auf das Princip der Sünde sterben, nämlich um seine Macht zu brechen, und: ihm selbst unterworfen seyn.

V. 10. soll zunächst erläutern, warum Christus dem θάνατος nicht mehr unterworfen sey, und thut es so, daß der Apostel schlechthin die Behauptung dafür aufstellt: er ist einmal für die Sünde gestorben, forthin aber lebt er Gott. — Gegensätze sind das Sterben für die Sünde, und das Leben für Gott, darnach erklärt sich denn von selbst nur die Interpunction nach ἀπέθανε als richtig. — ὃ γὰρ ἀπέθανε: quod id attinet, quod mortuus est. ὅ, acc. sing. neutr. des pron. relat. ὅς, ἥ, ὅ, entweder für das pronom. demonstr. mit einer Erläuterungspartikel, für τοῦτο γάρ, ὅτι: was das anlangt, daß, oder auch schlechthin für ὅτι. — ἀπέθανε, hier anders gebraucht, als oben V. 2. Oben: absterben, hier, da es absolut steht, nur: sterben. — τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπέθανεν, die größte Schwierigkeit des Verses. Wie denkt sich Paulus Christum als τῇ ἁμαρτίᾳ gestorben? Ich finde die Lösung in Folgendem. Offenbar spricht Paulus hier V. 1. 2. 6. 7., wie auch sonst, V, 12. insbesondere VII und VIII, von der Sünde als Princip, wie er sie denn in solchem Sinne ganz passend dem ζῇ τῷ θεῷ entgegengestellt. Als dieses Princip aber herrschte sie (V, 21), und durch sie (V, 12), der Tod (leibliches und geistiges Elend), und wollte Gott, nach Pauli Ansicht, die Menschheit dem Elende entreißen, so mußte er die Macht jenes Princips brechen, eben weil es die Menschen immer auf's neue zu Sünden trieb, und so dem Tode unterwarf. Jenes geschah nun auch, s. zu VIII, 3. indem Gott Jesum περὶ ἁμαρτίας sandte, und nun

Jesus τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπέθανεν, d. h. jenem Princip (Dativ des entfernteren Objects) starb. Nur so allgemein gehalten dürfte der wahre Sinn des Paulinischen Ausdruckes wiedergegeben werden, eben weil nicht nur der Ausdruck, sondern auch der Gedanke selbst, so gewiß wir, nach dem dargelegten Ideengang des Apostels seine Entstehung begreifen, doch an sich ganz allgemein ist. Soll er genauer bestimmt werden, so scheint ja fast nothwendig aus Obigem zu folgen, daß der Apostel das Sterben Christi der Sünde (d. h. um ihrer willen) nur in der Absicht geschehen denkt, um sie als Princip zu vernichten, wovon denn natürlich das Aufhören ihrer Herrschaft im Menschen die Folge ist. Die bisherigen wichtigeren Erklärungen sind: 1) zur Büßung der menschlichen Sündenschuld, Grot., Heumann, Carpz., Rosenm., Koppe; aber a) ἁμαρτία ist offenbar das Princip des Sündigens selbst, nicht die Schuld, und b) Paulus hätte diesen so oft vorkommenden Gedanken: zu Tilgung der Sünde, gewiß anders, oder vielmehr, wie gewöhnlich ausgedrückt: s. Ephes. 1, 7. 2) um die Sünde im Menschen zu ertödten, Chrys., Theod., Calov., Böhme, aber jeder sieht leicht, daß dieß doch nicht so schlechthin durch jene Verbindung (Sterben mit dem Dativ) ausgedrückt werden kann, wogegen allerdings der Sinn die Hauptsache trifft, und, wie er immer der Hauptzweck des Sterbens war, so auch nothwendig aus dem, was Paulus sagt, folgt und folgen soll. 3) eine neuere Erklärung, die verschieden vorgetragen der Hauptsache nach auf den Sinn hinauskömmt: um der Sünde ihr Recht zu geben, so Semmler: peccati quasi jure sic poscente, Tholuck, freilich sehr unbestimmt: "treffender möchte es aber seyn, auch „hier die ἁμαρτία als den κύριος zu betrachten, wie es vorher „vom θάνατος hieß. Da Christus einmal die Folgen der Sünde „über sich genommen, da er in der menschlichen Natur, wie sie „jetzt ist (Phil. 2, 7.), erschien, so mußte er auch der ἁμαρτία „dieses Opfer bringen, er mußte für sie, d. h. in Folge ihrer, „sterben"; deutlicher und bestimmter Rückert: "wiefern nämlich „Christus die Sünde der Menschheit auf sich genommen hatte, „hatte die Sünde Macht und Recht, den Tod von ihm zu fordern, und über ihn zu verhängen"; aber es wird so der Gedanke auf eine Weise genau bestimmt, wie es kaum möglich

scheint, ihn in dem allgemeinen und kurzen Ausdrucke des Apostels wiederzufinden, und dürfte gerade die genauere Bestimmung, die man so den Worten des Apostels gegeben hat, sich mit der erweisbar Paulinischen Ansicht nicht vertragen. Nämlich der Apostel stellt zwar die Sünde als ein Princip im Menschen dar, und statuirt so gewissermaßen einen Dualismus; aber, was wohl zu merken, er stellt sie als einen subjectiven Zustand des Menschen dar (s. zu VIII, 3.), der als ein fremdes und verderbliches Element in die Welt getreten sey, (V, 12.), und nun als ein factischer Zustand im Menschen große Gewalt habe, aber soweit treibt er die Personification nicht, daß er sie als ein denkendes Princip im Weltganzen Gott gegenüber stellt, das gleichsam gegen Gott seine Forderungen mache, wodurch augenscheinlich ein vollkommener Dualismus entstände. Doch von dem allen abgesehen, kann ich dieser Erklärung schon deshalb nicht beitreten, weil jedenfalls der Gedanke, um die Sünde zu brechen, nach Paulinischen Ideen immer der natürlichste ist. — ἐφάπαξ: für ein Mal, ein Mal, mit besonderem Nachdrucke, wie auch schon die Wortstellung andeutet; ein Mal, will der Apostel sagen, mußte Christus sterben. — ζῇ τῷ θεῷ: hinfort aber (nicht nur sein jetziges Leben, wie Rückert will, sondern ganz allgemein, was er nun lebt, d. h., sein ganzes Leben von nun an) — lebt er Gott. Eben so scheint die Meinung Rückerts, daß dieser letzte Theil nicht mehr zum Beweise gehöre, verfehlt, und der Theil vielmehr, wie sich unten zeigen wird, dazu nothwendig. — Kommen wir nun dazu, inwiefern nach der ganzen Argumentation des Apostels in V. 9. ein Grund für den Gedanken von V. 8. liege, so ist offenbar die Argumentation des Apostels folgende: wir werden mit Christo leben, wenn wir mit ihm gestorben sind; weil Christus, ein Mal gestorben, nicht mehr stirbt, sondern nun Gott lebt, und dürfte darnach der eigentliche Gedanke des Apostels der seyn: Christus, ein Mal gestorben, hat ferner mit der Sünde nichts mehr zu schaffen, sondern lebt Gott; sind wir nun mit ihm gestorben, d. h. nach dem Obigen, der Sünde abgestorben, so haben wir ja folglich auch nichts mehr mit der Sünde zu thun, sondern müssen, eben weil wir mit ihm der Sünde abgestorben sind, mit ihm leben, d. h. wie *er*, ein geistiges Gott geweihtes Leben führen. So liegt denn allerdings

ein Beweisgrund in dem, was er von Jesu sagt, und, daß wir so richtig erklären, zeigt der folgende Vers, in welchem der Apostel selbst dieselbe Folge zieht. Denn — V. 11. ist eben nur Anwendung des über Jesu Gesagten auf die Christen, an sich leicht: sie sollen sich eben darum, weil sie der Sünde (wie Christus) ein Mal abgestorben sind, für todt für die Sünde achten, aber lebend für Gott — οὕτω, Angabe des Schlusses: so. — λογίζεσθε: haltet, achtet Euch. — νεκρούς: todt. — τῇ ἁμαρτίᾳ, Dativ des entfernt. Objects, in Bezug auf, für die Sünde. — ἐν Χρ. Ἰησ., verschieden verbunden, wie erklärt. Man hat es mit λογίζεσθε, oder mit beiden zugleich verbinden wollen. Nur die Verbindung mit ζῶντας scheint richtig, weil 1) das ganze Vorhergehende ein in sich geschlossener Gedanke ist, und 2) auch die Stellung nach ζῶντας ἐν τῷ θεῷ es als eine nähere Bestimmung dazu erkennen läßt. Die Erklärung anlangend kann ἐν an sich freilich auch durch heißen, und es könnte der Sinn seyn: lebend — durch Jes. Christum, aber Christus ist doch nicht sowohl die causa, als die Vermittelung (und dafür steht: διὰ Ἰ. χρ.), und dann folgt ja das Leben aus dem inneren Wesen des Absterbens der Sünde von selbst, und ist insofern eine Angabe der Vermittelung Christi gar nicht wahrscheinlich, und endlich findet sich diese Verbindung sonst ja so häufig, wo an gar keine Vermittelung gedacht werden kann, in dem Sinne, daß ἐν einen Zustand bezeichnet, und das Ganze nur ein präciser Ausdruck ist, für: nach eurer Verbindung mit Christo, so daß der Gedanke der innigsten Vereinigung mit Christo das Hauptelement bildet. — τῷ κυρίῳ ἡμῶν, kritisch zweifelhaft. Bei völliger Gleichheit des Sinnes ist nur nach den äußeren Auctoritäten zu entscheiden, und da diese entschieden dagegen sind, so haben es Griesbach und neuerlich Lachmann mit Recht aus dem Texte verbannt.

2) V. 12 — 14., folglich darf die Sünde nicht mehr in euch herrschen, auch deshalb nicht, weil ihr nicht mehr unter dem Gesetze, sondern unter der Gnade steht.

V. 12. Der Apostel zieht nun aus der ganzen vorangehenden Erörterung über die Frage, ob der Mensch sündigen dürfe, damit die Gnade nur so mehr werde, die Folgerung, daß

demnach die Menschen nicht mehr der Sünde leben dürften, spricht sie aber alsbald praktisch gewendet als Ermahnung aus: die Sünde herrsche nicht mehr in euch. — βασιλευέτω. Die ältern Ausleger suchen hier einen feinen Unterschied in Wahl und Bedeutung des Wortes: der Apostel erwarte nicht gerade die völlige Vertilgung aller sündlichen Lust, nur daß sie nicht mehr die Oberherrschaft habe. Tholuck hat diese Auslegung wieder sehr gepriesen. Gleichwohl scheint jene Feinheit doch im Zusammenhange gar nicht begründet. Nach diesem sagt Paulus: da ihr also der Sünde abgestorben seyd, so dürft ihr euch nicht mehr von der Sünde beherrschen lassen, und setzt demnach die Zustände, wo der Mensch in der Knechtschaft der Sünde steht, und wo er Gott lebt, oder frei ist, einander scharf und bestimmt entgegen. — σώματι, sehr verschieden erklärt, wieder ohne Noth. Sitz der Sünde (s. VII, besonders V. 23.) ist der menschliche Körper; will Paulus erwähnen, daß sie ferner nicht den Menschen beherrschen solle, so ist ja der Ausdruck ganz natürlich: die Sünde herrsche nicht in eurem Körper. — Doch die meiste Schwierigkeit findet man in θνητῷ, und hat denn auch davon nicht nur mannigfaltige Erklärungen gegeben, sondern Rückert erklärt sogar: "so kommen wir endlich zu dem Geständniß, nicht mit Gewißheit angeben zu können, warum Paulus das Wort beigesetzt; dem unbefangenen Sinne erscheint es überflüssig, und zur Unzeit angebracht, da im bisherigen vom leiblichen Tode nicht die Rede war rc." Ich kann nur so urtheilen, daß diese Worte einen recht klaren Beweis liefern, wie schwer man erst das N. T. durch die Erklärung macht. Verschwindet nicht alle Schwierigkeit schon, sobald wir ganz einfach annehmen, daß Paulus den Körper als das nennt, was er ist, nämlich sterblich? Ist die Erwähnung des Körpers vollkommen durch den Zusammenhang gerechtfertigt, so sehe ich doch gar keinen Grund, warum der Apostel ihm nicht ein Prädicat geben konnte, was ihm zukömmt, und die Sprache des Lebens einmal zutheilte? Soll und muß denn nun alle Male ein tiefer, nur nach mühsamer exegetischer Forschung erkennbarer Sinn in den einzelnen Worten liegen? Und gleichwohl entbehrt das Wort, auch so einfach genommen, durchaus nicht alle Bedeutsamkeit. Nämlich offenbar will der Apostel die

Herrschaft der Sünde als etwas Verdammliches bezeichnen, und abmahnen vom Gehorsam gegen dieselbe, und motivirt ja diesen Gedanken gar schön und würdig dadurch, daß er darauf hinweis't wie schimpflich es sey, der Sünde, die nur in dem zerbrechlichen Körper wohne, den Geist unterthan zu machen. — *εἰς τὸ ὑπακούειν*, Folge: so daß ihr gehorchet. In dem nun Folgenden findet sich kritisch große Schwierigkeit. Es finden sich die Lesarten: 1) *ὑπακούειν ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ*, in A. C. a. p. m. sonst in codd. von geringerem Ansehen, ferner in Vers. Syr. Erp. Copt. Aethiop. Vulg. harl. Origen. Method. apud Epiphan. Damasc. Antioch. Hieron. Aug. Ambrosiast. Beda. Sedul. Ruffin. 2) *αὐτῇ*, mit Weglassung alles anderen: D. E. F. G. germ. clar. boerner. Iren., Tertull., Augustin. 3) obwohl, wie alle folgenden durch geringere Auctorität gestützt, für *αὐτῇ* — *αὐτῷ*. 4) *αὐτοῦ*. 5) *αὐτήν*. 6) *ἐν αὐτῇ*. 7) fehlt das letzte *αὐτοῦ*. Schon Ambros., Faustin., und dann Griesbach, Koppe, Flatt, Schott, Tholuck, Rückert, wollen den Vers mit *ὑπακούειν* schließen, und alles andere aus dem Texte werfen. Aus dem Sinne ist nichts zu holen, er bleibt sich bei allen gleich, nur so viel wage ich auszusprechen: 1) die Wegwerfung alles nach *ὑπακ.* Folgenden scheint die übelste Auskunft, theils wegen der großen Auctorität der Mss. für die andere Lesart, theils wegen der großen Härte, die nun entsteht. 2) in Frage können nach den Auctoritäten nur die beiden ersten Lesarten kommen: *ὑπακούειν ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ*, *ὑπακ. αὐτῇ*, mit Weglassung alles andern. 3) es liegt freilich nun die Sache so, daß jede dem Sinne genug thut, und jede nur eine Änderung eines Abschreibers seyn kann, der z. B. den Gehorsam auf den Körper bezog, während der ursprüngliche Text *αὐτῇ* ihn auf die Sünde zurückführt, oder auch umgekehrt. Da aber nun 4) nicht nur die ältern griechischen Denkmähler, sondern auch insbesondere die Versionen am meisten für die erste, *ὑπακ. τ. ἐπ. αὐτ.*, sprechen, und zwar dieses auch lateinischer Seite wenigstens eben so viel für sich hat als die andere, und 5) sich immer leichter begreifen läßt, wie (nach jener falschen Beziehung) das Wort *αὐτῇ* in den Text kam, als die längere, so dürfte mit Bengel, Knapp, Lachmann für diese zu entscheiden seyn, wenn man auch gern eingesteht, daß ein überwiegender Grund fehle.

V. 13. Der Apostel führt die im vorigen Verse gegebene Ermahnung nur weiter aus, und zwar in Form eines Gegensatzes. — μηδὲ, eng anknüpfend: und — denn auch nicht. — παριστάνετε: darbieten, hingeben. — μέλη: Glieder des Körpers, partes pro toto; in ihnen, und durch sie äußert die Sünde sich wirksam, s. VII, 23. — ὅπλα ἀδικίας: Werkzeuge der Ungerechtigkeit, d. h. (s. oben I, 29.) Unsittlichkeit, — um damit das Böse zu thun. — τῇ ἁμαρτίᾳ, das Subject, dem sie die Glieder nicht widmen sollen: der Sünde, als Princip gedacht. — ὡς ἐκ νεκρῶν ζῶντας, findet seine Deutung durch den bildlichen Sprachgebrauch des N. T. von Sünde und Tugend überhaupt. Tod: Bild des Elends, geistig, wie leiblich, daher auch: Bezeichnung des ganzen durch die Sünde über den Menschen kommenden elenden Zustandes, s. Ephes. 2, 1. 5.; Leben: Bild des Glückes, geistig, wie leiblich. Demnach der Sinn: als solche, die aus dem früheren Zustande des geistigen Elends wieder zu dem bessern der Tugend durch Christum hindurchgedrungen sind. Wenig passend scheint die Beziehung auf die Erörterung V. 4 — 10: mit Christo der Sünde abgestorben und aus diesem Tode lebendig geworden, weil sich dieser Gedanke nach dem von V. 12. beginnenden Zusammenhange nur durch mühsame Beziehung auf Entfernteres herausfinden läßt. — ὅπλα — δικαιοσύνης, Gegensatz zu ὅπλα ἁμαρτίᾳ. Die Glieder sollen nicht mehr der Sünde, sondern τῷ θεῷ fortan zum Dienst gegeben werden, als Werkzeuge der Tugend, oder Sittlichkeit überhaupt, so daß der eigentliche Paulinische Begriff der Gerechtigkeit vor Gott zwar nicht verloren geht, aber doch mehr auf die aus jener hervorgehenden Handlungen gesehen wird: s. 1 Joh. 2, 29.

V. 14. begründet der Apostel abermals seine Ermahnung, der Sünde abzusagen, aber, was wohl zu merken, nun durch einen neuen Grund. Der bisherige Grund lag in der symbolischen Bedeutung der Taufe, oder dem Tode Christi, als einer Ertödtung des alten sündhaften Menschen; der Apostel setzt hinzu, (die Sünde hat keine Gewalt mehr) weil ihr nicht mehr unter dem Gesetze, sondern unter der Gnade stehet. — κυριεύσει. Die Ausleger streiten über die wahre Bedeutung des temp. fut., und theilen sich in 2 Classen:

1) das fut. bedeute Ermahnung, oder Befehl: sie soll, darf nicht, Koppe, Rosenm., Flatt.; 2) es sey Verheißung: sie wird nicht können, Tholuck, Rückert. Ich kann keine Schwierigkeit finden. Der Apostel spricht von dem, was die Christen fortan thun sollen, also von Handlungen wenigstens dem größern Theile nach in der Zukunft, und will. einen Grund dafür aus ihrem Verhältnisse zur Sünde, als Princip, herleiten. Was ist nun wohl natürlicher, als daß er die Behauptung, die jenes Verhältniß ausdrücken soll, als auf die Zukunft bezüglich auch im fut. ausspricht? Es muß also vom Standpunkte des Apostels aus die ganz einfache Bedeutung: wird herrschen, als Aussage über etwas Zukünftiges bleiben; an Befehl oder Ermahnung wird gar nicht zu denken seyn, und eine strenge Verheißung ist es auch nicht, eben weil es nach dem System des Apostels vielmehr eine nothwendige Folge ist. — *οὐ γὰρ χάριν*. Hier findet man wieder in dem Gedanken die größten Schwierigkeiten, gleichwohl scheint vom Paulinischen Standpunkte aus Alles klar. Es ist Ansicht des Apostels, daß der Mensch das Gesetz nicht habe erfüllen können, eben weil die ihm inwohnende *ἁμαρτία* (als Princip, und zwar zuerst angeregt durch ein Gebot) nicht nur mächtiger gewesen, sondern auch fortwährend von der Uebertretung des Gebotes wieder Nahrung erhalten und so fortwährend zur Sünde (in concreto) getrieben habe, Cap. VII, 7 — 25. VIII, 1 — 11. Steht das nun einmal fest, daß der Mensch das Gesetz nicht nur nicht erfüllen konnte, sondern im Gegentheil dadurch nur zu größerer Sünde geführt wurde, so ist das wohl klar, warum der Apostel die nun eingetretene Möglichkeit, von der Sünde frei zu bleiben, so begründet: denn ihr seid nicht mehr unter dem Gesetze, d. h. also: "denn die Periode, wo das euch unerfüllbare Gesetz euch nothwendig in Sünde brachte, weil es euch sogar zur Uebertretung reizte, ist nicht mehr, — *ἀλλ' ὑπὸ χάριν*: sondern ihr seid nun unter der Gnade. Auch diese Worte erklären sich leicht von dem Standpunkte des Apostels. Während das Gesetz dem Menschen bloß gebot, ohne ihm Liebe zum Guten zu verleihen, noch Kraft mitzutheilen, dem Gebote nachzukommen, hat die Gnade ihn nun nicht nur seiner Schuld auf einmal enthoben, sondern sie giebt ihm den Geist der Kind-

schaft, jenes höhere, edlere Princip, nach welchem nun der Mensch sich mit wahrer Liebe zu Gott wendet, und ihm freudig dient.

3) V. 15—23. Daraus aber, daß wir nicht mehr unter dem Gesetze, sondern unter der Gnade stehen, folgt nicht etwa, daß wir nun sündigen dürfen; wir müssen nur so mehr heilig leben, denn der Dienst der Sünde bringt den Tod, der Gehorsam gegen Gott dagegen ewiges Leben.

Der Apostel hatte als zweiten Grund, warum die Menschen nicht mehr in der Sünde beharren dürften, angeführt, daß sie nicht mehr unter dem Gesetze, sondern unter der Gnade ständen. Dieser Grund ist aber selbst wieder von der Art, daß man einen Einwurf dagegen machen konnte, nämlich den: wenn fortan keine Gesetzesstrafe, sondern nur vergebende Gnade herrsche, so könne man ja nur um so eher sündigen. Kaum hat daher der Apostel seinen zweiten Grund ausgesprochen, so fällt ihm ein, was sich dagegen sagen lasse, und er wirft sogleich, jener Ansicht zu begegnen, die Frage selbst auf, und erörtert sie genau. Er verwirft nun jene Folgerung entschieden, durch folgende Argumentation. Wir dürfen nicht sündigen (V. 15.); wem man sich zum Gehorsame hingibt, dessen Diener wird man, (V. 16.); zu euerem Heil habt ihr dem Dienste der Sünde entsagt, und so weihet euch denn auch nun ganz Gott V. 17 — 20., denn der Dienst der Sünde bringt den Tod, der Gehorsam gegen Gott das ewige Leben (V. 21 — 23). — Auch hier geht der Apostel auf die eigentliche Schwierigkeit des Einwurfs nicht ein, sondern stellt nur eine andere Behauptung dagegen, nämlich: man habe nur die Wahl zwischen dem Dienste der Sünde und dem Dienste Gottes; der Dienst der Sünde aber bringe den Tod, der Dienst Gottes das ewige Leben (ein Satz, der mit jenem Einwurfe an und für sich in keiner nothwendigen Beziehung steht), und — beweiset so die Nothwendigkeit des Nichtsündigens aus den Folgen.

V. 15. Wie V. 1., Aufstellung des möglichen Einwurfes, nebst der entschiedenen Verneinung.

V. 16. Die Beweisführung selbst, aber so gehalten, daß der Apostel nur die Sätze ausspricht, in denen die Beweiskraft enthalten ist, die Anwendung davon aber oder den Schluß für den vorliegenden Fall seinen Lesern sich selbst zu machen überläßt. Es ist aber seine Beweisführung, wie sie hier vollständig vorliegt,

folgende: Wem man sich zum Gehorsame hingibt, dessen Diener wird man, d. h. von dem wird man so beherrscht, daß man fortan seinen Willen thun muß. Ihr habt nun bloß die Wahl (ein Drittes gibt es in sittlich-religiösen Dingen überhaupt nicht) euch der Sünde zum Gehorsam zu übergeben oder Gott. Der Dienst der Sünde aber bringt den Tod, der Dienst des Gehorsams (gegen die Lehre Christi und Gott) aber die Gerechtigkeit. Folglich, wäre nun die Anwendung für die vorliegende Frage, dürfen auch wir, trotz dem, daß wir unter der Gnade stehen, nicht sündigen, weil solcher Dienst uns den Tod brächte. So gefaßt erklärt sich das Ganze wie das Einzelne leicht. — οὐκ οἴδατε, s. zu ἢ ἀγνοεῖτε V. 3. — ὅτι ᾧ παριστάνετε - ὑπακούετε. Der Apostel denkt auch in dem allgemein scheinenden Satze schon an die beiden nur möglichen Gegensätze, so: wißt ihr nicht, daß, wem ihr (von den beiden allein möglichen Principien, Gott oder der Sünde) euch als Diener zum Gehorsam hingebt, ihr nun ganz abhängig seyd von dem, dem ihr euch hingegeben, entweder ꝛc. — δούλους, könnte fehlen, der Apostel wollte aber nun Alles recht scharf und bestimmt ausdrücken. — δοῦλοί ἐστε. Es ist kein Grund denkbar, daß, wenn δούλους bleibt, nun der Nachdruck auf ἐστε übergehen müsse, wie Rückert will; "von dem seyd ihr denn auch ganz abhängig" will der Apostel sagen. — ᾧ ὑπακούετε, könnte wieder fehlen, aber der Apostel malt nun einmal mit übergroßer Genauigkeit jede mögliche Beziehung immer wieder ganz aus. — ἤτοι ἁμαρτίας εἰς θάνατον. Zu ergänzen ist δοῦλοι: entweder (indem die bei ᾧ παριστάνετε vom Apostel als allein möglich gedachten Fälle nun erschöpft werden) der Sünde, zum Tode, d. h. was den Tod zu wege bringt, als Summe alles leiblichen und geistigen Elendes. — ἢ ὑπακοῆς. An welchen Gehorsam der Apostel denke, zeigt das folgende ὑπηκούσατε — εἰς — τύπον διδαχῆς. Es ist der Gehorsam gegen das Evangelium von Christo, und, insofern dieses Gottes Wort ist, gegen Gott selbst. — εἰς δικαιοσύνην: wovon denn die Folge, im Gegensatze gegen den Tod, die δικαιοσύνη ist, die Gerechtigkeit vor Gott, als aus welcher alles Heil fließt*).

*) Die Ansicht Rückert's, daß die beiden Beisätze nicht nothwendig seyen, kann ich darum gar nicht billigen, sondern halte

V. 17. Der Apostel nimmt eine sehr herrliche Wendung. Er hatte V. 16. nur die Behauptung aufgestellt, in welcher der Beweisgrund seiner Ansicht liegt, und die Anwendung nicht ausgesprochen: wenn ihr also sündigen würdet, so würdet ihr dem Tode anheim fallen. Auch jetzt spricht er sie nicht aus, sondern bricht vielmehr, mit tief ergriffenem Herzen, nach seinem hohen Standpunkte eines würdigen Boten des Heiles Christi, dem das Wohl seiner Brüder ebenso über alles geht, als er alles Gute auf Gott zurückführt, in eine Danksagung gegen Gott aus, daß sie bereits das richtige Theil erwählet, und demnach bei ihnen von jener Folgerung gar nicht mehr die Rede seyn könne. — ἦτε. Der Hauptpunkt liegt in der Vergangenheit der Zeit, nicht: daß ihr Sünder gewesen seyd, sondern, daß ihr Sünder waret. — ἐκ καρδίας, ganz unser: von Herzen, d. h. so recht aus voller Ueberzeugung. — εἰς ὃν παρεδόθητε τύπον διδαχῆς. Die grammatische Fügung erklärt sich so leicht als eine Attraction mit der Umstellung beim Relativ, so aufzulösen: ὅτι ὑπηκούσατε ἐκ καρδίας τῷ τύπῳ διδαχῆς, εἰς ὃν παρεδόθητε, daß es kaum nöthig scheint, noch an die andern Erklärungen: ὑπηκούσατε εἰς τὸν τύπον διδαχῆς, ᾧ παρεδόθητε (wogegen hauptsächlich spricht, daß ὑπακούειν wohl nicht mit εἰς vorkömmt), oder: ὃν παρεδόθητε (nach dem bekannten Gräcismus, die Dative des activen Verbums beim Passiv in den Nominativ zu setzen, für: ὃς παρεδόθη ὑμῖν), zu erinnern. — τύπον διδαχῆς: Form, Gestalt der Lehre, womit der Apostel wohl die frohe Kunde der geschehenen Erlösung meint, die er als den Römern in ihrer Wahrheit mitgetheilt voraussetzt.

V. 18. Fortschreitende Entwickelung des Zustandes der Christen, wie er aus jenem erwählten Gehorsame folge: befreit von der Sünde (eben dadurch, daß sie durch Gottes Gnade dem Evangelio Gehorsam geleistet haben), sind sie nun Diener geworden der Gerechtigkeit. — ἐδουλώθητε. Der

---

die alte Ansicht für richtig, daß sie höchst nothwendig, und eine Hauptsache in der Argumentation sind, weil der Apostel damit, nur kurz, das ausspricht, was er unten, V. 21—23., offenbar als den Schlußstein und das Hauptmoment genauer ausführt.

Apostel braucht gerade diesen Ausdruck, weil er nicht nur V. 16. die Hingabe des Menschen, je nach seiner Wahl, entweder an die Sünde, oder an Gott, als einen Dienst bezeichnet hatte, sondern insbesondere eben V. 17. die Christen an ihren vergangenen Zustand (ἦτε) als einen Dienst der Sünde erinnert hatte.

V. 19. Erklärung, wie und warum er jenen Ausdruck: ἐδουλώθητε, brauche, so wie Rechtfertigung, daß das Wort seiner eignen Bedeutsamkeit, wie der Natur der Verhältnisse nach richtig gebraucht werde. — ἀνθρώπινον λέγω. Der Apostel will sich nur entschuldigen *), daß er ἐδουλώθητε gesagt, und sagt daher nur: ich rede nach Menschenweise, d. h. ich brauche nur einen durch die Sprache des Lebens gebotenen, wie verständlichen Ausdruck. Ist etwas zu suppliren, so wäre es ῥῆμα. — διὰ τὴν ἀσθένειαν: wegen euerer Schwäche, d. h. weil ihr mich sonst nicht leicht verstehen möchtet. — σαρκὸς ὑμῶν, nur Umschreibung der noch nicht für das richtige Verständniß höherer geistiger Dinge gereiften Christen; sehr gut Rückert: weil ihr noch nicht πνευματικοί, sondern σάρκινοι seyd. — In den folgenden Worten ὥςπερ — ἁγιασμόν rechtfertigt der Apostel seinen Ausdruck noch mehr, indem er nun genau nachweis't, wie er den Dienst der Gerechtigkeit verstanden wissen wolle. Nämlich, wie sie früher ihre Glieder dargeboten haben δοῦλα: sclavisch gehorchend, unterworfen, — τῇ ἀκαθαρσίᾳ: der Unreinigkeit, d. h. den sinnlichen Begierden, — καὶ τῇ ἀνομίᾳ: Gesetzwidrigkeit: I, 29. — εἰς ἀνομίαν, der Erfolg: immer zu neuem Unrechte, — οὕτω so gebet nun euere Glieder δοῦλα τῇ δικαιοσύνῃ: in den Dienst der Gerechtigkeit, — der Haupt-

*) Die Ausleger haben hier wieder die größten Schwierigkeiten erhoben, und die wunderlichsten Erklärungen gegeben, z. B. 1) es gehe nicht auf die Art des gebrauchten Ausdrucks, sondern auf die Lehre selbst, und zwar a) die Lehre, die er schon vorgetragen habe, der Sinn: er fordere nicht zu Schweres, oder b) er meine die Lehre, die erst komme: er wolle nicht zu viel fordern, sie sollten nur auf dieselbe Weise, wie sie vorher der Sünde gedient, fortan der Tugend dienen, nicht mit größerem, noch nicht möglichen Eifer; oder 2) von der Art des Ausdrucks verstanden, aber auf's Folgende bezogen. Doch sind diese Ansichten schon so richtig von andern Auslegern gewürdigt, theils erscheinen sie an sich so unnatürlich, daß ich nicht für nöthig halte sie noch zu widerlegen.

punkt des Ganzen, insofern in diesen Worten die Erklärung und Rechtfertigung von ἐδουλώθητε enthalten ist. — δικαιοσύνη, im Gegensatze zu ἀκαθαρσία und ἀνομία hier wohl allgemein zu fassen, das Rechte, Tugend überhaupt, 1 Joh. 2, 29. — εἰς, Folge. — ἁγιασμόν: Zustand des ἅγιος in sittlicher Bedeutung, Heiligkeit oder Heiligung. Hier scheint es zu umfassen: das ganze Wachsthum des Menschen im Guten, als wodurch er heilig, d. h. höchst sittlich, oder Gott ähnlich wird.

V. 20 — 23. begründet und schließt der Apostel seine Ermahnung, nur der Tugend zu dienen, ab, indem er mit Entgegensetzung der frühern und der jetzigen Zeit nochmals genauer auf die Früchte hinweis't, die der Dienst der Sünde und der Gottes bringe.

V. 20. Zuerst eine gleichsam ironische Hinweisung auf die Freiheit und Ungebundenheit, als sie noch nicht im Dienste der Tugend, sondern der Sünde waren, — der Apostel räumt jene Freiheit und Ungebundenheit ein, stellt sie aber alsbald durch ihre Früchte als unselig genug dar, — so daß gerade darnach die Nothwendigkeit des Tugenddienstes in einem so hellern Lichte erscheinet. Als ihr noch im Dienste der Sünde waret, da waret ihr freilich Freie für die Tugend, d. h. durch die Forderungen und Gebote derselben in euerm Denken und Handeln nicht beschränkt. — ἐλεύθεροι — τῇ δικαιοσύνῃ, Gegensatz zu dem obigen: οὕτω νῦν — δοῦλα — und dem nächsten δοῦλοι, dadurch so scharf bestimmt, wie sich die Entstehung des Ausdrucks vollkommen begreift. — δικαιοσύνῃ, Dativ des entfernteren Objects: für, in Bezug auf.

V. 21. Darstellung der Unseligkeit jener Sündenfreiheit — sie brachten nur Früchte, deren sie sich jetzt schämen —, und Begründung dieser nothwendigen Schaam durch Hinweisung auf das Ende aller Sündenfrucht — den Tod. Die Construction kann verschieden hergestellt werden. Entweder macht man bis ἐπαισχύνεσθε, nur eine Frage, oder man schließt die Frage nach τότε, und läßt ἐφ' οἷς die Antwort seyn. Nimmt man das Ganze als Frage, so ist die Construction sehr leicht, vor ἐφ' οἷς ergänzt sich ἐκείνων, oder jedes andere Demonstr. von selbst. Es fehlt dann die Antwort; aber das ist Pauli Weise, IV, 1. Bei der andern Fassung muß ebenfalls etwas

supplirt werden, nach τότε, und noch einmal vor ἐφ' οἷς, aber nun wird die Bildung mehr gleich mit V. 22., wo auch (ἔχετε — ἁγιασμόν) die Frucht wirklich genannt wird, und ist die Antwort wirklich da, und sehr passend, weshalb diese Erklärung vorzüglicher scheint. — τότε: damals, d. h. als ihr noch der Sünde dientet. — ἐφ' οἷς, Attraction, für: solche, um deren willen. — ἐπί, Angabe des Grundes. — τὸ γάρ, Grund jenes sich Schämens, nachgewiesen durch die Nichtswürdigkeit jener Früchte überhaupt. Sinn des Ganzen: welche Früchte hattet ihr in jenem Sündendienst? — solche, deren ihr euch jetzt schämt, nämlich Laster aus Laster entspringend, I, 24 — 32.: denn (und darum schämt ihr Euch mit Recht) ihr Ende ist nur Elend jeder Art.

V. 22. Gegensatz der jetzigen Zeit im Dienste Gottes — Frucht, die zur Heiligung führet, dereinst das ewige Leben. — καρπὸν εἰς ἁγιασμόν. Der Apostel unterscheidet in Angabe der guten Früchte, entsprechend den bösen V. 21., mehrere Stufen: Dienst Gottes, — solche Frucht, die noch nicht die Heiligung selbst *) ist, sondern vielmehr — zur Heiligung führt, — das Ende, das ewige Leben. Dadurch erklärt sich auch, an welche Frucht der Apostel denke. Sie ist gewonnen im Dienste Gottes und führt zur Heiligung, und ist demnach wohl der Inbegriff des ganzen Glückes, das der Christ im Bewußtseyn des Friedens mit Gott genießt, das ihn in Freudigkeit des Glaubens und Liebe und Hoffnung ebenso beseligt, als auch hinwiederum stets mehr und mehr sittlich veredelt, d. h. zur Heiligung führet. — ζωὴν αἰώνιον: das Endziel alles christlichen Seyns.

V. 23. Nachweisung, daß jene verschiedenen Früchte je nach dem gewählten Dienste nothwendig so erfolgen mußten: sie sind ihrem Wesen nach einmal damit verbun-

*) Die Annahme Rückert's, daß die Frucht schon in dem ἁγιασμός selbst seyn müsse, ist ganz ohne Grund, weil der Apostel einen Mittelzustand nicht sowohl denken kann, als ihn denken muß, denn er sagt: ἔχετε, hat aber nun doch wohl nicht geglaubt, daß die Christen wirklich die Heiligkeit schon hätten sondern konnte sie nur als ein zukünftiges Ziel betrachten.

den. — ὀψώνια: Zukost, Soldatenlohn, Sold, sehr passend, — der Apostel nennt das Hingeben an die Sünde einen Dienst. Das Ganze Erläuterung für V. 20 — 21. Die Christen konnten im Dienste der Sünde nur Elend ernten, denn der Sold der Sünde ist nun einmal der Tod. — τὸ δὲ χάρισμα: Gott aber schenkt nach seiner Gnade, so bald man sich ihm ergibt, das ewige Leben, — entspricht der oben ausgesprochenen Behauptung, daß sie im Dienste Gottes eine Frucht hätten, die zur Heiligung führte, indem es der Apostel gerade so und nicht anders ausdrückt, um auch hier den großen Typus seiner Lehre, daß der Christ keinen Anspruch auf die Gerechtigkeit und deren Güter gehabt, sondern alles der Gnade verdanke, fest zu halten *).

Cap. VII.

Es hängt dieses Cap. nicht, wie es sonst gewöhnlich ist, mit dem zunächst Vorhergehenden zusammen, sondern, indem der Apostel nach der Schärfe seines Geistes recht wohl behält, wo er eine zweifelhafte Behauptung aufgestellt, mit VI, 14. Der Apostel führte dort als den zweiten Grund, weshalb die Christen nicht mehr in der Sünde beharren dürften, an, daß sie nicht mehr unter dem Gesetze, sondern unter der Gnade ständen. Die nächste Folgerung, die man daraus ziehen konnte, daß man um so mehr sündigen dürfe, hat er sogleich widerlegt, VI, 15 — 23. Aber nun bedenkt er, daß man ja auch den ganzen Grund: daß die Christen nicht mehr unter dem Gesetze ständen, nicht gelten lassen könnte, und so rechtfertigt er denn nun jene Behauptung, daß die Christen nicht mehr unter dem Gesetz ständen, so, daß er zeigt, sie seyen in Christo dem Gesetze abgestorben, daher dieses nicht mehr für sie gültig, geht aber dann wiederum zu genaueren Erörterungen über den Werth und das Wesen des Ge-

*) Darnach dürfte sich wohl auch nun das Urtheil über die Ansicht Rückert's, daß das Ganze nur ein Allgemeinsatz sey, und daß das zweite Glied der Erwartung nicht entspreche (weil es im Gegensatze zum ersten heißen müsse: die Heiligung aber hat zum Lohne das ewige Leben) von selbst ergeben, daß sie wohl nur eine Verkennung des wahren Zusammenhangs und der eigentlichen Absicht des Apostels ist.

setzes an sich, so wie insbesondere seine Wirksamkeit und Bedeutsamkeit für die sittliche Natur des Menschen überhaupt über.

Theile.

1) V. 1—6. Das mosaische Gesetz hat für die Christen keine verbindende Kraft mehr, sie sind ihm abgestorben. 2) V. 7—12. Das Gesetz war nicht Sünde, es war gut. 3) V. 13—25. Das Gesetz hat auch dem Menschen nicht Verderben gebracht, sondern die überwiegende Macht der Sinnlichkeit, das sündhafte Princip im Menschen. Das Gesetz ist gut, und das fühlt der Mensch selbst, aber ebenso fühlt er ein anderes dem Gesetze entgegen wirkendes Princip in sich, und sieht sich dadurch in einem traurigen Zwiespalte.

1) V. 1 — 6. Das mosaische Gesetz hat für die Christen keine verbindende Kraft mehr, sie sind ihm abgestorben *).

Gleich im ersten Verse, wie im ganzen ersten Abschnitte, finden sich große Schwierigkeiten. Um uns hindurch zu finden, ist nöthig, daß wir sowohl den eigentlichen Lehrsatz des Apostels, als auch die Art und Weise, wie er ihn aufstellt und begründet, vorerst einmal zusammenhängend überblicken.

Der Apostel will darthun, daß das mosaische Gesetz für die Christen keine verbindende Kraft mehr habe, und argumentirt so: das Gesetz bindet ja den Menschen nur auf die Dauer seines Lebens (V. 1.), nun seyd ihr aber (V. 4.) durch den Tod Christi dem Gesetze abgestorben, also todt für dasselbe, folglich bindet Euch das Gesetz nicht mehr, sondern ihr gehört nun einem andern, nämlich Christo, an. So der eigentliche Lehrsatz des Apostels. Zum Beweise aber, daß das Gesetz für den Menschen nur auf die Dauer seines Lebens verbindende Kraft habe, führt der Apostel das Beispiel der Verbindung zwischen Mann und Frau an. Auch die Frau ist dem Gesetze des Mannes nur so lange unterworfen, als er lebt; wenn er stirbt, ist sie frei. So lange er lebt, darf sie sich nicht einem Andern hingeben, nach seinem Tode hindert sie nichts daran.

*) Tholuck findet den Inhalt: "Christen sind wirklich ganz ohne alle Beziehung auf's Gesetz als Antreibungsmittel zum Guten, und gerade deshalb sind sie heiliger, als der unter dem Gesetz Stehende," mit wie großem Unrechte, ergibt sich wohl aus der Erklärung des Einzelnen.

V. 1. Der Apostel beruft sich auf eine für seine Leser, wie für ihn ausgemachte Wahrheit, daß das Gesetz für den Menschen nur so lange verbindende Kraft habe, als der Mensch selbst lebe. — *ἢ ἀγνοεῖτε*, s. zu VI, 3. — *ἀδελφοί*, liebevolle Anrede des Apostels an seine Leser, als seine Mitbrüder in Christo, ohne Unterschied, ob sie Juden oder Heiden waren. Ohne Noth hat man es als vom Apostel allein auf die Juden bezogen erklären wollen. — *γινώσκουσι - λαλῶ*, begründet der Apostel seine Berufung auf seine Leser, in welcher er voraussetzte, daß sie das Gesetz kenneten und so darüber urtheilen könnten. Denn, sagt er, er dürfe sich wohl auf sie selbst berufen, sie kenneten ja das Gesetz. Auch hierin hat man, wie einen Grund für die vorige Hinsicht auf die Juden allein, so eine bestimmte Rücksicht auf dieselben ausschließlich finden wollen; möglich wäre es, da der Apostel in einem Briefe an die ganze Gemeinde bei einer Erörterung über das Gesetz ja auch zu den Juden allein, oder doch vorzüglich sprechen konnte, die es am meisten anging, aber wahrscheinlich ist es nicht, ein Mal, weil er eben an alle schreibt, und seine Lehre der Freiheit vom Gesetze die Heidenchristen nicht minder anging als die Juden, und er dann bei der großen Vorliebe der Römer für das Judenthum jene Kenntniß auch bei ihnen voraussetzen durfte (Juvenal. Satir. XIV. 100 seqq. Romanas autem soliti contemnere leges, judaicum ediscunt et servant ac metuunt jus, tradidit arcano quodcunque volumine Moses). — *ὁ νόμος*: das mosaische Gesetz, als um dessen Gültigkeit oder Nichtgültigkeit es sich allein handelt. — *κυριεύει*: herrscht, d. h. verbindende Kraft hat. — *ἀνθρώπου*, Obj. des Herrschens: über den Menschen. — *ἐφ' ὅσον χρόνον ζῇ*, Bestimmung der Dauer des Herrschens des Gesetzes. Die Worte leicht, aber unendlich schwer die Entscheidung, was man zu suppliren habe, ob *ὁ νόμος* oder *ὁ ἄνθρωπος*. Wenn möglich, ist die Entscheidung um so wünschenswerther, als das Folgende dadurch an Bestimmtheit und Klarheit gewinnt. Die Auctorität der Ausleger ist sehr getheilt: 1) *ὁ νόμος* suppliren Origen., Ambros., Erasm., Grot., Koppe, Flatt. a. 2) *ὁ ἄνθρωπος* Aug., Oecumen., Chrysost., Theod., Theophyl., Thom. Aqu., Carpz., Wolf, Heumann, Rosenm., Böhme, Ammon, Tholuck, Rückert. Noch

scheint aber die Stelle nicht gründlich genug behandelt. Nur ὁ ἄνθρωπος scheint richtig supplirt zu werden. Denn 1) paßt der Ausdruck ζῇ besser zu dem Menschen, als zu dem Gesetze, es ist dann ein eigentlicher, kein bildlicher Ausdruck. 2) wird, sobald hier alles auf das Leben oder den Tod des Menschen bezogen wird, dann der Gedanke nicht nur früheren Argumentationen des Apostels ganz analog (VI, 1 — 11., daß die Christen mit Christo geistig gestorben wären und darum nicht mehr sündigen dürften), so daß ihm dieser Gedanke sehr nahe lag, sondern die Anwendung, die der Apostel selbst von unserem Allgemeinsatze, sodann V. 4. auf die Christen macht, erlaubt durchaus (sobald man nicht etwa mit Tholuck dann eine Umkehrung des Vergleichs annehmen will, wozu doch gar kein Grund vorhanden) nur jene Ergänzung. Nämlich nach ihr wird der Vergleich: ihr wißt, daß das Gesetz nur so lange über den Menschen herrscht, als er lebt; der Gegensatz ist: daß der Mensch aber frei ist, wenn er todt ist, und die Folgerung bei der Anwendung kann nur die seyn: daher seyd ihr, weil ihr gestorben seyd, frei, — und so fährt der Apostel wirklich V. 4. fort: darum seyd ihr durch Christum dem Gesetze ertödtet und frei. So stimmt ja augenscheinlich die Ausführung des Vergleichs mit jenem Gedanken zusammen, und dürfte das wohl als eine Erklärung des Apostels selbst über die wahre Ergänzung anzusehen seyn. 3) ist auch die Wendung V. 2. ἡ γὰρ — τῷ ζῶντι ἀνδρὶ seqq. nicht etwa, wie man oft gewollt hat, entgegen, sondern spricht vielmehr dafür. Der eigentliche Zusammenhang ist der, daß der Apostel begründen will, daß alles auf das Leben des Mannes ankomme: das Gesetz gilt, so lange der Mensch lebt, denn dem lebenden Manne wird die Frau verpflichtet, — so daß auch hier der Begriff der Lebensdauer des Mannes als der Hauptbegriff erscheint. 4) spricht dafür die Art, wie der Vergleich fortgehend durchgeführt wird: so V. 5. ὅτε γὰρ ἦμεν ἐν τῇ σαρκί, als wir noch im Fleische waren, d. h. ja nur, als wir noch nicht mit Christo geistig gestorben und zu einem neuen Leben auferstanden waren, so daß alles wieder auf das Leben des Menschen bezogen wird; dann V. 6. ἀποθανόντες, wobei augenscheinlich derselbe Vergleich, der auf der Lebensdauer des Menschen ruht, durchgeführt wird. 5) sobald man νόμος supplirt, dürfte es doch nur

eine Tautologie seyn, so: wißt ihr nicht, daß das Gesetz herrscht, so lange es lebt. Das kann nur heißen, so lange es gilt; so lange es aber gilt, so lange herrscht es auch, und ist der Gedanke immer nur der: daß das Gesetz herrscht, so lange es herrscht, was auch durch Koppe's Erklärung des κυριεύει und ζῇ: daß das Gesetz so lange verbindende Kraft hat, als es besteht, nicht entfernt wird, insofern Bestehen und verbindende Kraft haben dasselbe ist, oder das Leben des Gesetzes eben in dem Herrschen desselben besteht. Und dann, sogar zugegeben, daß jener Sinn unterschieden werden könnte, also: nur so lange verbindet, als es nicht aufgehoben ist, paßt es auch in diesem günstigsten Falle nicht. Denn offenbar ist dann der Sinn gleich mit: daß das Gesetz nicht mehr gilt, wenn es aufgehoben ist, das wäre nun aber doch gerade die Behauptung, für welche man vielmehr einen Grund erwartet, denn eben das soll bewiesen werden, daß es aufgehoben sey, wie es durch die Ergänzung von ἄνθρωπος, so wie dieß dann durch das folgende Beispiel erklärt wird, wirklich geschieht. 6) man hat zwar eingewendet, und kann einwenden, jene Ergänzung sey dem Beispiele nicht analog; und sich dabei auf V. 2. berufen. Dort heißt es: wenn der Mann stirbt, wird die Frau frei; darnach müsse der analoge Satz seyn: wenn das Gesetz stirbt (nicht mehr ζῇ), ist der Mensch frei, oder positiv: das Gesetz herrscht, so lange es lebt. Aber, wenn man tiefer eingeht, so konnte Paulus, auch wenn er mit vollem Bewußtseyn der nicht gleichen Analogie schrieb, das Beispiel gar nicht anders stellen. Es ist eine innere Nothwendigkeit da, daß das Beispiel gar nicht analog werden konnte. Paulus sagt: das Gesetz hat nur so lange Gewalt über den Menschen, als der Mensch lebt (d. h. das mosaische Gesetz hatte nur so lange ein Anrecht an euch, als ihr noch nicht mit Christo gestorben waret), und will dieß nun durch das Beispiel der Gewalt, die der Mann über die Frau habe, erläutern. Der ganz analoge Satz wäre nun freilich der gewesen: denn es hat auch der Mann nur so lange Gewalt über die Frau, als sie lebt. Aber hier träte nun Folgendes ein. In dem Satze: daß das Gesetz nur so lange über den Menschen herrsche, als er lebe, hat Paulus schon die Anwendung auf den geistigen Tod des Menschen im Sinne, und jener Satz, der sonst auch eben wegen seiner

Unbestreitbarkeit sonderbar genug seyn würde, erhält dadurch eine große Bedeutsamkeit, insofern von dem geistig gestorbenen Menschen auch nach seinem Tode noch die Rede seyn kann, ja er eben durch den Tod frei wird, und von einem dadurch erlangten Rechte Gebrauch machen soll. In dem Beispiele aber redet er vom wirklichen Tode allein, und hier wäre 1) der Satz an sich lächerlich, so hat ja auch der Mann nur so lange Gewalt über die Frau, als sie lebt, denn freilich mit dem leiblichen Tode hört sie wohl auf, aber 2) sollte ja in der Anwendung der früher gebundene Christ gerade durch den Tod frei erscheinen, und so durfte der Apostel ja wieder den Satz nicht so stellen: es hat ja auch der Mann nur so lange Gewalt über die Frau, als sie lebt, da hier die Erlösung der Christen vom Gesetze durch den Tod zur Hingabe an Christum gar nicht durch das Beispiel versinnlicht worden wäre, sondern er konnte aus allen diesen Gründen nur sagen: (zum Beweise, daß das Gesetz nur den Menschen beherrscht, so lange er lebt, d. h. daß das mosaische Gesetz euch nur so lange band, als ihr nicht mit Christo gestorben waret): es wird auch die Frau nur dem Manne verbunden, so lange er lebt, ist er todt, ist sie frei und kann sich einem andern vermählen. Und davon macht der Apostel ganz passend die Anwendung: so auch mit euch: der Tod hat eure Verbindung mit dem Gesetze gelöset, — ihr könnt euch Christo ergeben. — Darum halte ich die Ergänzung von ὁ ἄνθρωπος für entschieden.

V. 2. Das Beispiel: denn (zum Beweise, daß das Gesetz nur auf Lebensdauer bindet) es wird die Frau dem Manne verbunden, so lange er lebt, stirbt der Mann, ist sie frei. — γάρ, behält auch hier seine Bedeutung, daß es das Frühere begründet. — ὕπανδρος: viro subjecta, die dem Manne unterthan seyn muß. — τῷ — ζῶντι: ist an den lebenden Mann gebunden, d. h. so lange er lebt. — νόμῳ: durch, oder nach dem Gesetze. — κατήργηται. Das Verbum bedeutet (s. oben 3, 31.) classisch: verabsäumen, nicht benutzen, hat aber im N. T. mehr die positive Bedeutung: aufhören machen, und kann an unserer Stelle nichts anders seyn, als: frei, gelöset werden, wie es Bretschneider mit Hinweisung auf ἐλευθέρα ἐστίν ganz richtig erklärt hat.

V. 3. Weitere Ausführung des Beispiels zum Behufe der

dann folgenden Anwendung auf die Christen: so lange nun der Mann lebt, darf sie sich keinem andern ergeben, stirbt der Mann, wird sie eines andern, — ohne Vorwurf. — ἄρα οὖν: demnach also; über ἄρα s. unten, 8, 1. — ζῶντος: während, so lange als ꝛc. — χρηματίσει. Das Wort bedeutet 1) im allgemeinsten Sinne: Geschäfte machen, insbesondere vom Handel, 2) dann hauptsächlich einen Bescheid ertheilen, so daß der Begriff einer Amtsführung hinzutritt, bis es denn endlich 3) bei den Spätern, von Polyb. und Diod. an, geradezu die Bedeutung erhält: einen Titel führen: s. Apstlg. 11, 26. Diod. Sicul. 1, 44. 20, 53. Plut. vita Anton. c. 54. Joseph. Arch. 8, 6. 2., an unserer Stelle daher: sie heißt, vocatur. — ἐλευθέρα, s. v. a. κατήργηται, V. 2. — τοῦ μή, Angabe der Folge: so daß, ähnlich wie 8, 12. Winer, Gr. Afl. 3. S. 270.

V. 4. Die Anwendung von jenem Allgemeinsatze, wie er durch das Beispiel V. 2. 3. begründet ist, auf die Christen: macht nun der Tod von dem Gesetze frei, so seyd ihr frei von dem jüdischen Gesetze, weil ihr eben dazu mit Christo gestorben seyd. — Ὥστε, steht in der im N. T. so häufigen Bedeutung: daher, darum, Mtth. 12, 12. 19, 6. 23, 31. Mc. 2, 18. 10, 8. Röm. 13, 2. 1 Cor. 3, 7. 21. 4, 5. ꝛc. Der Apostel denkt an die symbolische Bedeutung der Taufe auf den Tod Christi, s. zu VI, 6., setzt darnach voraus, daß die Christen wirklich (geistig) gestorben sind, — hat eben bewiesen, daß der Tod jegliche Verbindung löse — und folgert nun ganz richtig *): (ihr seyd mit Christo gestorben — und der Tod löset alle Verbindung auf —) daher seyd ihr durch Christum dem jüdischen Gesetze ertödtet und nun frei. Darnach erhält denn auch ἐθανατώθητε erst sein richtiges Verständniß. Gewöhnlich faßt man es: ihr seyd — abgestorben (so z. B. van Eß), aber es muß das Passiv. in seiner eigentlichen Bedeutung bleiben; der Apostel will ja gerade sagen, eben, weil der Tod die Verbin-

*) Es wird der Apostel auch hier wohl mit großem Unrechte von Rückert angeschuldigt: "daß kein richtiger Nexus Statt finde, denn daraus, daß der Tod die Verpflichtung aufhebt, folgt nicht, daß jemand dem Gesetze gestorben sey."

bungen löse, wären die Christen in Christo dem Gesetze ertödtet worden. — *νόμῳ*, Dativ des entfernteren Objects. — *διὰ τοῦ σώματος τ. Χρ.*, bezieht sich auf die Vorstellung der symbolischen Bedeutung der Taufe und des Todes Christi: s. zu VI, 6. Durch die gegebene Erklärung von *ἐθανατώθητε* erhält nun wieder *εἰς τὸ γενέσθαι* seine so bestimmte, als der ganzen Argumentation streng angemessene Bedeutung, als Angabe der Absicht, wozu sie ertödtet worden: damit ihr (wie die freie Frau) euch einem andern ergeben könnet, nämlich Christo. — *τῷ ἐκ νεκρῶν ἐγερθέντι.* Paulus nennt hier Christum gerade so nach der Wichtigkeit, die er jenem Factum für den Glauben überhaupt beimaaß, ohne daß es nöthig wäre, mit Tholuck eine Hinsicht auf "die durch seine Auferstehung ihm zu Theil gewordene Machtvollkommenheit, die Erlös'ten zu einem neuen Leben zu führen", oder mit Rückert: "eine Andeutung, wie auch unser Leben nun himmlisch werden müsse" zu finden. — *ἵνα — θεῷ*: damit, auf daß wir Gott Frucht bringen, d. h., indem das natürlich nur ein bildlicher Ausdruck ist, daß wir Handlungen thun, die Gott angenehm sind. Paulus verändert die Construction, indem er, vorher in der zweiten Person Plur. redend, auf einmal sich mit einschließt. Man hat zwar *ἵνα* auf *ἐγερθέντι* beziehen und so jene Umänderung der Construction entfernen (Koppe, Rosenm.) wollen, aber das dürfte doch gegen den ganzen Zusammenhang seyn, weil darnach die Begriffe sich so folgen: ertödtet dem Gesetze — um Christo zu gehören — um Gott Frucht zu bringen. Die Beziehung auf *ἐγερθέντι* ist gewiß viel zu eng und stört das Ganze. Zudem spricht für die gegebene Erklärung als bald V.5. und wohl überwiegend.

V. 5. Es wird der vorige Zustand, als die Christen noch nicht geistig gestorben, und so frei geworden waren vom Gesetze, hinsichtlich seiner Früchte angegeben, und zwar soll damit augenscheinlich jenes Fruchtbringen für Gott als nun erst möglich begründet werden, indem der Apostel zeigt: daß früher, ehe jene Ertödtung Statt gefunden, als sie noch in dem alten sündhaften Körper gewesen, die Lüste wirkten und Frucht für den Tod brachten. Daraus erhellt, wie eng oben *ἵνα καρποφ.* mit *ἐθανατ.* zusammenhängt. — *ὅτε γὰρ — σαρκί.* Die Ausleger finden hier die größte Schwie-

rigkeit, und haben zum Theil wunderliche Deutungen von der σάρξ gegeben, z. B. es sey eine bildliche Bezeichnung des Gesetzes selbst, ich kann aber, wie alles durch den Zusammenhang nun einmal bestimmt wird, kaum eine Schwierigkeit finden. Der Apostel betrachtet das Leben der Christen in einer zweifachen Beziehung: vor Christo und nach ihm. Vor Christo sind sie unter dem Gesetze (denn darum handelt es sich), das Gesetz regt durch seine Gebote die Sinnlichkeit an, die ἁμαρτία (s. C. VII.) herrscht im Menschen, noch lebt er nicht κατὰ πνεῦμα, sondern κατὰ σάρκα, und insofern eben die σάρξ Sitz der sinnlichen und sündlichen Begierde ist, braucht der Apostel das Wort zur Bezeichnung des Lebens der Christen vor dem Sterben mit Christo und dem Auferstehen mit ihm zu einem neuen geistigen Leben, um es als einen Zustand darzustellen, in welchem die Sinnlichkeit vorherrschend war. Zu solcher, wie mich dünkt, einfachen Erklärung paßt denn auch das Folgende, dem Ausdrucke, wie dem Gedanken nach, vollkommen. Als wir noch ἐν τῇ σαρκὶ ἦμεν, sagt der Apostel, als also das ἐθανατώθητε- und γενέσθαι ὑμᾶς ἑτέρῳ noch nicht Statt gefunden, da war auch kein καρποφορεῖν τῷ θεῷ, sondern τὰ παθήματα: die Lüste, sensus pravi, — gleich näher bezeichnet durch ἁμαρτιῶν (Gen. der Ergänzung, das Substantiv hebraisirend gesetzt für das Adj.) — τὰ διὰ τοῦ νόμου, qui quidem sensus pravi per legem excitabantur, so daß διά seine Bedeutung behält, und nicht etwa zu erklären ist: bei, unter. Das Ganze ist ein starker Ausdruck von den nachtheiligen Folgen des Gesetzes, vom Apostel selbst V. 8. und VIII, 3. so erklärt: das Gesetz gebiete etwas, ohne dem Menschen die Kraft zu geben, dem Gebote nachzukommen, und reize so nur zur Uebertretung. — ἐνηργεῖτο: waren wirksam. — εἰς τό, Folge: so daß — καρποφορῆσαι, wie oben: die Handlungen als eine Frucht dargestellt. — τῷ θανάτῳ, nicht etwa von dem wirklichen Tode zu verstehen, sondern es ist hier wieder eine Personification des Todes in der Bedeutung: Summe alles geistigen und leiblichen Elends, der hier als Princip entgegengestellt wird τῷ θεῷ, und so erklärt sich denn auch der an sich sonderbare Ausdruck: dem Tode Frucht bringen, d. h. etwas thun, was dem Princip der Unseligkeit zusagt, natürlich im Ganzen nur Um=

schreibung böser Handlungen mit Hindeutung auf ihre unglücklichen Folgen *).

V. 6. Schilderung des gegenwärtigen Zustandes der Christen: sie sind dem Gesetze abgestorben, daher frei von ihm, und ein neuer Dienst gegen Gott, im Geiste, nicht mehr nach dem äußeren Buchstaben ist die Folge. — *νυνὶ δέ*, Gegensatz zu dem Vorigen *ὅτε γάρ* rc. — *κατηργήθημεν*, wie oben V. 2.: wir sind befreit. — *ἀποθανόντες*. Es findet sich dafür in den Ausgaben *ἀποθανόντος* und in wichtigen kritischen Zeugen (in D. E. F. G. al.) *τοῦ θανάτου*. Aber mit Recht haben von jeher die meisten Ausleger *ἀποθανόντες* für die richtige Lesart erklärt. Es findet sich nicht nur in den wichtigsten Zeugen A. C. und den meisten codd. jüngern Ursprungs, sondern hat auch die ältesten Versionen und die griechischen Väter für sich, so wie augenscheinlich auch den ganzen Zusammenhang, während *ἀποθανόντος* so gut, wie gar keine kritischen Zeugen für sich hat, *τοῦ θανάτου* aber der Auctorität der griechischen Väter ganz entbehrt, und sich wohl nur als eine Glosse zu *νόμου* an die Stelle von *ἀποθανόντες* gedrängt hat. Mit Recht darum *ἀποθανόντες*, wie früher von Bengel und Griesbach, so auch von Lachmann aufgenommen. — *ἐν ᾧ*, zu beziehen auf *νόμου*. — *κατειχόμεθα*: festgehalten wurden, gewählter Ausdruck, um das Drückende des Gesetzes zu bezeichnen. — *ὥστε*, Folge: so daß wir nun dienen, indem

*) In dem obigen Ausdrucke: *καρποφορήσωμεν τῷ θεῷ* haben manche Ausleger die Allegorie einer ehelichen Verbindung der Erlösten mit Christo gefunden, die Kinder wären die Gott wohlgefälligen Früchte rc.; und so deutet auch wieder Tholuck: "Der auferstandene Christus ist der zweite Eheherr der Seele und zugleich auch der Held, der sie von dem ersten Eheherrn durch den Tod entbindet und ihn durch seinen eigenen Tod gleichsam tödtet." — "Gott wird in der That als der Familienvater dargestellt, welcher die Erlöseten mit Christo als als ihrem Bräutigam verbindet." Es ist wohl nur so anzusehen, daß Paulus in dem Ausdruck: *εἰς τὸ γενέσθαι* — *ἑτέρῳ* allerdings noch auf das Beispiel der Frau, die nach dem Tode ihres Mannes sich einem andern vermählen kann, sieht, doch so, daß er nur einen ähnlichen allgemeinen Gedanken daher entlehnt, daß die Christen sich nun an Christum anschließen dürften, in *ἵνα* ff. aber ganz allgemein und ohne Hinsicht auf das frühere Gleichniß redet.

der Apostel den neuen Dienst als bereits eingetreten hinstellt. — *δουλεύειν*. Der Dienst bezieht sich auf Gott. Daß das Leben und Sterben der Christen ein Dienst sey, entweder des Guten (*τῷ θεῷ*) oder des Bösen, ist ein gewöhnlicher Ausdruck des Apostels (VI, 17 — 22). — *ἐν καινότητι πνεύματος - γράμματος*, derselbe Gegensatz, wie II, 29. — *καινότητι*, s. zu VI, 4.

2) V. 7 — 12. Das Gesetz war nicht Sünde, es war selbst gut und heilig.

Der Apostel hatte schon früher (III, 19. 20. 28. IV, 14. 15. VI, 14.) sich so über das Gesetz geäußert, daß die Juden recht wohl Anstoß daran nehmen durften, hat VII, 1 — 7. aber sogar dargethan, daß das Gesetz die Christen nicht mehr binden solle, und dabei, V. 5. 6., ausdrücklich gesagt, wie früher sündliche Lüste geherrscht, die durch das Gesetz erst recht angeregt seyen. Alles dieß mußte den Juden, die so sehr am Gesetze hingen, äußerst empfindlich seyn, und da Paulus es als ein Glück darstellt, vom Gesetze befreit zu seyn, weil es die Sünde befördere, so war die Frage von Seite der Juden ganz natürlich: ist denn das Gesetz selbst etwas Böses, ist es etwa selbst Sünde? Dieß fühlte der Apostel sehr gut, macht sich den möglichen Einwurf gleich selbst, und beantwortet ihn.

Lehransicht des Apostels in diesem Abschnitte.

Tief im Menschen liegt die *ἁμαρτία*, d. h. das sündhafte Princip, oder die Lust und Neigung, das zu thun, was zwar den Sinnen zusagt, aber eben darum, als Befriedigung der Sinnlichkeit (der Apostel spricht nicht von aller und jeder, sondern insofern sie nicht durch höhere Zwecke geheiligt wird), Gott entgegen ist, — kurz die dem Göttlichen widerstrebende Sinnlichkeit selbst. Durch sie hat der Mensch eine Neigung, das Verbotene zu thun, d. h. eben, indem er den Forderungen der sündhaften Sinnlichkeit Genüge leistet, die göttlichen Gebote zu übertreten. Ehe das Gesetz nun kam, war sich der Mensch jenes Gegensatzes zwischen seiner Sinnlichkeit und dem Göttlichen nicht bewußt; es schlief die Neigung, das Verbotene zu thun, und damit auch ihr eigentlicher Grund, jenes sündhafte Princip, die *ἁμαρτία*. Der Mensch war noch nicht mit Gott und seinem

bessern Selbst (dem Bewußtseyn des nothwendigen Gehorsames gegen Gott und des Werthes des Göttlichen überhaupt) im Gegensatze, noch war das Gute in ihm herrschend, — er lebte. Das Gesetz trat ein, und damit das Bewußtseyn jenes Gegensatzes zwischen dem Göttlichen und Sinnlichen; die Begierde, das Verbotene zu thun, erwachte, und so nahm nun die ἁμαρτία (d. h. die, ohne Rücksicht, ob sie Gott entgegen strebe, oder nicht, Befriedigung suchende, und sich so in Gegensatz zu Gott stellende Sinnlichkeit) Veranlassung, den Menschen ganz zum Bösen zu ziehen, jegliche Begierde in ihm zu entzünden, und ihn ganz zu beherrschen. Nun lebte der Mensch mit Bewußtseyn nach den Gelüsten des Fleisches, nun erst sündigte er, — er starb. So gereichte das Gesetz, das dem Menschen zum Heile dienen sollte, zu seinem Verderben, aber das Gesetz selbst ist gut, heilig und gerecht. — So dürfte das Ganze zu fassen seyn. Daß der Apostel damit eine tiefe Wahrheit, den ewigen Gegensatz zwischen der Sinnlichkeit (wenn sie Befriedigung sucht ohne Rücksicht auf Gott und seine Gebote; und so wirklich Sünde ist) und dem göttlichen, heiligen Wesen ausgesprochen hat, fühlt und empfindet jeder, und ebenso tief und wahr ist der Gedanke, daß gerade ein gegebenes Gebot jenes sinnliche Princip im Menschen nur so mehr anregt, und so wirklich den Menschen selbst, sobald er sich der Sinnlichkeit hingibt, und von Gott abwendet, wirklich zur wahren Sünde führet, eben weil er nun mit Bewußtseyn gegen Gott handelt. Und von diesem Standpunkte aus hat der Apostel denn auch seine Behauptung, daß das mosaische Gesetz, obwohl an sich heilig und gerecht, doch die Lüste entzündet habe, vollkommen gerechtfertigt. — Noch muß wohl auf eine einmal hergebrachte Frage Rücksicht genommen werden, von wem Paulus eigentlich rede. Die älteste Ansicht ist die gewesen: es sey in dem ganzen Abschnitte, V. 7 — 25., die Rede von dem, der noch nicht Christ geworden, der also noch nicht durch das Christliche πνεῦμα unterstützt sey. Augustin aber verstand ihn, nachdem er früher ebenfalls jener Ansicht gewesen, später von dem Wiedergebornen, hauptsächlich wegen V. 17. 18., in welchen dem Menschen Kräfte beigelegt würden, die er vor der Wiedergeburt

nicht haben könnte. Eine andere Unterscheidung machten sodann die Protestanten. Sie unterschieden drei Stände des Menschen, vor dem Gesetze, unter dem Gesetze, und nach der Wiedergeburt, und theilten sich nun in zwei Classen. Die einen nahmen an, daß Cap. VII und VIII. zusammen den Zustand des Wiedergebornen schildern, so daß er Cap. VII. seinem innern Leben nach geschildert werde, als nach welchem er noch immer mit der Sünde zu kämpfen habe, in Cap. VIII. mehr objectiv, d. h. in seinem durch die wirklich objectiv erfolgte Erlösung nun eingetretenen Verhältnisse zu Gott. Die andern erklären (und ihnen hat sich nun wieder Tholuck ganz angeschlossen und erklärt mit ihnen): "es sey Cap. VII und VIII. zu trennen, als zwei verschiedene Zeiten beschreibend, jenes den Zustand des Gesetzlichen, welcher es treu meint, aber seine Heiligkeit nicht auf die Gnade gründet, doch auch nicht herrschen kann über die Sünde, dieser den des Begnadigten, welcher an Gottesliebe seine eigene entzündet werden läßt." — Ich kann nur so urtheilen: Paulus will seine Lehre vom Gesetze gegen gehässige Folgerungen verwahren, und thut es so, daß er das wahre gegenseitige Verhältniß zwischen dem Menschen und dem Gesetze in Bezug auf die Sünde darstellt. Dabei muß er natürlich über den Zustand des Menschen vor dem Eintritte des Gesetzes reden, V. 7 — 9., dann aber eben so natürlich von dem Zustande des Menschen unter dem Gesetze, V. 9 — 25., und thut beides so, daß er sich, allerdings nach seinem eigenen Gefühle und der Erfahrung des eigenen Herzens, an die Stelle der ganzen Menschheit, gegenüber dem Gesetze stellt. Das Resultat aber seiner ganzen Erörterung, das nämlich, daß das Gesetz dem Menschen nur das Gebot vorhalte, aber, insofern es ihm nicht auch die Kraft gebe, es zu erfüllen und die ἁμαρτία zu überwinden, ihn nur zu dem traurigen Bewußtseyn seiner Sünde bringe, führt ihn wieder ganz natürlich auf die gänzliche Umänderung des Menschen in seinem Verhältnisse zur Sünde, die nun Christus bewirkte, dadurch, daß er die ἁμαρτία gebrochen und dem Menschen das πνεῦμα gegeben hat. Und in dieser Erörterung (Cap. VII.) redet der Apostel von den Christen als solchen.

V. 7. τί οὖν ἐροῦμεν; s. zu VI, 1. — ὁ νόμος ἁμαρ-

τία; die mögliche Folgerung, vom Apostel selbst frageweise vorgetragen. — ἀλλά, bedeutsam; Sünde selbst, will der Apostel sagen, ist das Gesetz nicht, aber es hat doch die Sünde befördert; mit ἀλλά führt also der Apostel etwas zum Beweise seiner frühern Behauptungen vom Gesetze herein. — τὴν - νόμου: das Gesetz hat die Sünde kennen gelehrt, s. oben. — τήν τε γάρ ꝛc. Damit beginnt der Apostel die Beweisführung für seinen als Antwort ausgesprochenen Satz, daß das Gesetz (dadurch die Lüste angeregt hätte, daß es) die Sünde als solche erkennen lehrte. — ἐπιθυμίαν, so von ἁμαρτία verschieden, daß diese das gleichsam im Menschen ruhende sündliche Princip bezeichnet, ἐπιθ. aber die im einzelnen Falle wirksame böse Lust, ganz eigentlich die Begierde, die dann zunächst zur Sünde in concreto führt. Diese wird nach dem Apostel zuerst rege durch das Verbot. — οὐκ ἐπιθυμήσεις. Die Ausleger verweisen auf 2 Mos. 20, 14. 5 Mos. 5, 18., aber insofern es dem Apostel hier nur auf den allgemeinen Gedanken des Verbotes des Begehrens ankam, ist kaum glaublich, daß er an eine besondere Stelle gedacht hat.

V. 8. Weitere Ausführung, wie das Gesetz zum Bösen gereizt habe. Aus der durch das Verbot gewirkten Begierde nahm nun die Sünde Veranlassung, und wirkte sofort im Menschen jegliche Begierde. — ἡ ἁμαρτία: die Sünde, personificirt, als ein Princip im Menschen. — ἀφορμὴν λαβοῦσα, mit Fleiß vorangestellt, um das wahre innere Verhältniß der einzelnen Begebnisse zu bezeichnen. Die Sünde lag ruhend im Menschen, alles kam darauf an, daß sie erregt wurde. Darum stellt der Apostel voran: als aber die Sünde Veranlassung genommen. ἀφορμή 1) ein Ort, von dem etwas ausgeht, z. B. die Kriegsoperationen. 2) jede Ursache, Grund, Veranlassung. — διὰ τῆς ἐντολῆς: durch das einzelne Gebot, und zwar jenes verbietende. Die Ausleger sind zweifelhaft, ob es zu dem Folgenden (Böhme, Rückert), oder zu dem Vorhergehenden (Koppe) zu beziehen sey. Nach dem Zusammenhange liegt das Hauptgewicht auf dem Gedanken, daß die Sünde angeregt wurde; das ist von τήν τε γάρ - ἐπιθυμήσεις ausgesprochen, darum steht ἀφορμ. λαβ. voran, und daß es nun dem Apostel darauf ankam, gerade die Anregung

durch das Gebot zu bezeichnen, beweis't der Grund mit γάρ: denn ohne das Gesetz (totum pro parte) ist die Sünde unwirksam, d. h. ohne das Gebot hätte sie gar keine Veranlassung gefunden. Darum ist wohl nur die Beziehung zu dem Vorhergehenden richtig. — πᾶσαν ἐπιθυμίαν: jegliche Begierde, als die causa movens in den einzelnen Fällen, wo der Mensch sündigt, daher soviel als die einzelnen Sünden selbst. — νεκρά: todt, d. h. unwirksam.

V. 9. Fortschreitende Schilderung, wie demnach der Zustand der Menschheit vor dem Gesetze gewesen, und wie er durch das Gesetz verändert sey. Ehe das Gesetz kam, beging der Mensch noch nicht mit Bewußtseyn Sünde — die Sünde (als Princip) schlief, — der Mensch lebte; das Gesetz kam, — die Sünde lebte auf — der (bessere, dem Guten anhangende) Mensch starb. — ἐγώ. Der Apostel setzt sich an die Stelle der ganzen Menschheit, die nachher mit dem Gesetze in Verbindung kam, und zwar ihrem bessern edlern Selbst nach. — δέ, bezieht das ἐγώ auf das vorangegangene ἁμαρτία νεκρά. — ἔζων, auf das mannigfaltigste erklärt; ich sehe keine Schwierigkeit. Leben bedeutet hier, wie immer, entweder negativ: Freiheit von Sünde und damit verbundenem Elende, oder positiv: tugendhaft und glücklich seyn. Man könnte fragen, ob der Apostel ein wirklich moralisches Leben meine, ehe das Gesetz kam, und dann möchte sein Lehrsatz manchem Einwurfe unterliegen, insofern ja erst durch das Gesetz der Mensch das Bewußtseyn seiner Pflicht bekömmt, und erst dadurch wahre Tugend möglich wird. Aber das Richtigere dürfte doch nur die Annahme seyn, daß Paulus gar nicht so unterschieden habe; sondern sich an die zu seiner Zeit geltenden Ausdrücke und Vorstellungen hielt, und damit eben nur die Verschiedenheit der Zustände, des Sündigens (als eines Zustandes des Elends) und des Nichtsündigens (Leben, Glück) bezeichnen wollte. Sehr schön und scharf sind nun vom Apostel hier die einzelnen Gedanken und Worte einander gegenüber gestellt: ἁμαρτία νεκρά - ἐγώ - ἔζων. — ἡ ἁμαρτία ἀνέζησεν - ἐγώ - ἀπέθανον. — ἀνέζησεν, ganz unser: aufleben, eine schöne Redeweise. — ἐγὼ δέ: der innere, bessere Mensch. — ἀπέθανον, Gegensatz zu ἔζων: gerieth in Sünde und Elend.

V. 10. Folgerung, was demnach das Gesetz dem Menschen geleistet: es sollte zum Leben führen, und — führte zum Tode. — εὑρέθη: wurde erfunden, d. h. zeigte sich in der Erfahrung. — ἡ ἐντολή: das einzelne Gebot, für das ganze Gesetz. — ἡ εἰς ζωήν, die ursprüngliche Bestimmung des Gesetzes: es sollte zum Leben führen. — εἰς θάνατον, sc. οὖσα.

V. 11. Nochmalige Nachweisung, daß und inwiefern das Gesetz zum Tode führte. Die Sünde nahm von dem Verbote die Veranlassung her, täuschte und tödtete den Menschen. — Auch hier fragt es sich wiederum über die Beziehung von διὰ τῆς ἐντολῆς, ob zum Vorhergehenden, oder zum Folgenden, aber auch hier bezieht man es meines Erachtens mit Unrecht (Knapp, Rückert) auf das Folgende. Denn gerade das, was man gewöhnlich dafür anzuführen pflegt, daß man es wegen der Worte δι' αὐτῆς ἀπέκτεινεν zum Folgenden ziehen müsse, spricht genauer betrachtet dagegen. Eben weil der Apostel das διὰ τῆς ἐντολῆς zu λαβοῦσα bezog, war ihm die nachherige Folge des Tödtens von ἐντολή als der Veranlassung zu fern vorgekommen, und er setzte hinzu καὶ δι' αὐτῆς. Gehörte διὰ τῆς ἐντολ. zu ἐξηπάτησέ με, wie viel natürlicher und dem griechischen Idiom angemessener hätte der Apostel fortgefahren: διὰ τῆς ἐντολῆς ἐξηπάτησέ με καὶ ἀπέκτεινεν.

V. 12. Folgerung der bisherigen Erörterung für die Wesenheit des Gesetzes an sich. — ὥστε: darum, quae cum ita sint s. oben zu VII, 4. — μέν, deutet an, daß der Apostel noch einen Gegensatz machen wollte, welcher das eigentliche Resultat mit der frühern Behauptung, daß das Gesetz die Sünde befördere, in Verbindung setzte, etwa so: das Gesetz zwar ist an sich gut, (aber der Mensch mißbraucht es, und so ist denn oben mit Recht behauptet, daß es zur Sünde reize). Der eigentliche Gegensatz kömmt dann in der ganzen folgenden Erörterung, besonders klar hervortretend, V. 14. — ἅγιος: heilig, als voller Ausdruck der Gottangemessenheit des Gesetzes. — ἐντολή: das einzelne Gebot.

3) V. 13 — 25. Das Gesetz hat also auch dem Menschen nicht Verderben gebracht, sondern die überwiegende Macht der Sinnlichkeit. Das Gesetz ist gut, und das fühlt der Mensch selbst, aber ebenso fühlt er ein anderes dem Gesetze entgegenwirkendes Princip in sich, und sieht sich dadurch in einem traurigen Zwiespalte.

Im vorigen Abschnitte hatte der Apostel den Einwurf beantwortet, ob etwa das Gesetz selbst Sünde sey? und zwar dahin, das Gesetz selbst sey heilig, gut und gerecht, aber es habe durch seine Gebote die im Menschen liegende Neigung erweckt, nach dem Verbotenen zu streben, und daraus habe die Sünde Veranlassung genommen, den Menschen ganz zu ertödten. Daran konnten die Juden wieder Anstoß nehmen. Wenn auch, konnten sie sagen, das Gesetz an sich gut und heilig ist, so hat es also doch dem Menschen Verderben gebracht? ist ihm (nach dem Ausdruck der damaligen Zeit) der Tod geworden? Dieß beantwortet nun der Apostel in unserm Abschnitte und zwar so, daß er sich nun genauer über das eigentliche Wesen jenes sündhaften Princips im Menschen, die ἁμαρτία, und über die ganze Lage, in welcher durch sie der Mensch sich zum Gesetze, wie zum Guten überhaupt befinde, verbreitet (s. die zusammenhängende Erörterung oben). Die Argumentation des Apostels ist diese. Nicht das Gesetz trägt die Schuld, daß es dem Menschen, anstatt Segen, Verderben gebracht, sondern die im Menschen liegende ἁμαρτία. Sie hat das heilige Gesetz gemißbraucht, und dem Menschen daraus den Tod bereitet, damit sie sich recht als Sünde zeige. Denn das Gesetz ist geistig, aber im Menschen liegt ein sündhaftes Princip, die Sinnlichkeit, die ihn gegen sein besseres Wissen und Wollen zum Bösen verleitet. So erkennt der Mensch die Heiligkeit des Gesetzes, pflichtet ihm auch in seinem Bewußtseyn bei, aber zugleich empfindet er auch die Macht der Sinnlichkeit überwiegend, und sieht sich dadurch in einem traurigen innern Zwiespalte.

V. 13. Die Frage, die abgehandelt werden soll, mit der Antwort. Nicht das Gesetz wirkte den Tod, sondern die Sünde, und zwar, indem sie das Gesetz mißbrauchte, und hat sich eben dadurch recht als Sünde gezeigt. Der Apostel bleibt auch hier seiner Ansicht treu, daß das Gesetz Nachtheil gebracht habe (weshalb er oben lehrte, daß

es aufgehoben sey), wendet aber das Ganze, nun immer mehr in die Tiefe steigend, um den Menschen in seinem Verhältnisse zur Sünde zu betrachten, so, daß die Ursache davon allein im Menschen selbst liege. Ueber die Frage, als was sich Paulus eigentlich die ἁμαρτία denke, gehen die Ausleger meist hinweg. Ich verstehe ihn so, daß er nur die Sinnlichkeit meine, in dem schon oben angegebenen Sinne, daß und inwiefern sie ihre Befriedigung sucht, ohne Rücksicht auf göttliche Ordnung *), und so wahrhaft Sünde ist (s. insbeson=

*) Am meisten Beachtung verdient, was der ehrwürdige Neander Pflanz. u. Leit. d. K. durch d. Ap. B. 2. S. 348—349. dagegen erinnert, indessen dürften seine Gründe doch nicht gegen die als Paulinisch vorgetragene Erklärung entscheiden. Wenn er zuerst sagt: "Paulus stellt das dem Gesetz widerstrebende Princip als ein Gesetz „in den Gliedern dar, welches dem Gesetz der Vernunft widerstreitet, ꝛc. „Daraus könnte man schließen, daß Paulus von dem Gegensatz zwi= „schen Sinnlichkeit und Geist in der menschlichen Natur die Sünde „ableitet, und darnach könnte er das Böse als einen nothwendigen „Durchgangspunkt in dem Entwickelungsgange der menschlichen Natur „bis zur vollkommenen Herrschaft des Geistes in derselben, gesetzt „haben" — so ist damit gewiß die wahre Paul. Ansicht ausgesprochen, wie sich aus einer Prüfung der Gegengründe zu ergeben scheint. "Dieß konnte", sagt Neander, "der Sinn des Apostels nicht seyn, „denn er betrachtete diesen Zwiespalt zwischen Vernunft und Sinnlich= „keit nicht als etwas in der ursprünglichen Naturanlage des Menschen „Gegründetes, sondern als die Folge einer freien Abweichung des „Menschen von seiner ursprünglichen Bestimmung, als etwas Ver= „schuldetes, und es zeigt sich hier schon, wie praktisch richtig die „Voraussetzung einer ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen, „und eines Abfalls von derselben in der Paul. Lehre ist". Aber 1) daß der Apostel jenen Zwiespalt nicht als etwas in der Naturan= lage des Menschen Gegründetes angesehen, scheint nur so weit richtig, daß Paulus nicht den Zwiespalt selbst als in der Naturanlage gegründet ansah, sondern die Möglichkeit dazu, insofern sie durch das innere Verhältniß der beiden widerstreitenden Principe ge= geben ist. Noch, lehrt nun Paulus, ruhte der Zwiespalt, ehe das Gesetz ihn zum Bewußtseyn brachte, da aber erwachte er. Dadurch löst sich denn auch 2) der Einwurf, daß der Zwiespalt als die Folge einer freien Abweichung von seiner ursprünglichen Bestim= mung, als etwas Verschuldetes erscheine; — Paulus sagt ausdrücklich τήν τε γὰρ ἐπιθυμίαν οὐκ ᾔδειν, εἰ μὴ ὁ νόμος ἔλεγεν· "Οὐκ ἐπιθυμή- σεις." Das Princip der sündhaften Sinnlichkeit lag im Menschen —

dere V. 23.), die er nach der Erfahrung im Menschen beschreibt, aber gleichsam als ein eigenes Princip Gott entgegengestellt. — τὸ — ἀγαθόν, das Gesetz. — ἵνα φανῇ ἁμαρτία: damit sie sich recht als Sünde zeige, also wirkliche Angabe der Absicht, warum die Sünde den Tod brachte. Der so wahre als tiefe Gedanke des Apostels ist: nur durch den Mißbrauch, den die Sinnlichkeit von dem Gesetze Gottes machte, wurde sie nun ihrem wahren Wesen nach dem Menschen zum Bewußtseyn gebracht, wie er andererseits nun erst die Heiligkeit des göttlichen Gesetzes so recht empfand, und so geneigter wurde, die ihm durch Christum gebotene Rückkehr zu Gott anzunehmen. Hier ist also wirklich eine Absicht des Sündigens ausgesprochen — somit ein Eintreten der Sünde — aber alles durch Schuld der Menschen. Der Fall ist demnach ganz verschieden von V, 20. f. oben. — Es wird sogleich näher beschrieben, wie denn die Sünde so recht als Sünde

Paulus schildert nun alles factisch — aber noch unwirksam, da kam die Reizung des Gebotes von außen, der Mensch hätte widerstehen können — darin lag seine Freiheit, — er widerstand nicht, — darin liegt seine Schuld. Was aber 3) die Voraussetzung einer ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen und eines Abfalls von derselben anlangt, so dürfte das — doch nur Voraussetzung seyn. Paulus hat nirgends Genaueres darüber ausgesprochen, die Ausdrücke aber: nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen seyn, 1 Cor. 11, 7. Ephes. 4, 22 — 24. 2c., deuten ja nur auf die eben durch das Vernunftgesetz (neben dem sinnlichen Principe) in den Menschen gelegte höhere göttliche Natur, die im Kampfe mit der niederen sich erst ihrer Göttlichkeit bewußt und geläutert werden soll. Was aber die anderen Gründe anlangt, "daß Paulus Gal. 5, 20. unter den Wirkungen der σάρξ Spaltungen nenne, die sich keineswegs aus sinnlichen Triebfedern ableiten ließen, so wie die irrthümliche ascetische Richtung in der Gemeinde zu Colossä, so dürfte alles das nur die Fassung treffen, daß σάρξ ebenfalls die Sinnlichkeit allein bedeute. Dem ist freilich nicht so; mit Recht sagt Neander "die σάρξ bezeichnet überhaupt die menschliche Natur in dem Zustande ihrer Entfremdung vom göttlichen Leben", aber so gewiß dieses wahr ist, s. dazu auch oben die gegebene Erklärung von κατὰ σάρκα IV, 1., — σάρξ und ἁμαρτία verhalten sich wie Genus und Species — so wenig liegt darin ein Grund gegen die Fassung der ἁμαρτία als sündhafte Sinnlichkeit in unserer Stelle, deren positive Gründe sich aus der Erklärung oben selbst ergeben.

erschienen sey, — διὰ τοῦ ἀγαθοῦ μοι κατεργαζομένη θάνατον: indem sie durch das, was an sich gut und heilig ist, dem Menschen den Tod bereitet, also göttliche, auf Gutes abzweckende Ordnung zum Verderben des Menschen mißbraucht. Und noch einmal wird der vorige Gedanke, nur noch stärker ausgesprochen, ἵνα: ja damit die Sünde erschiene, καθ' ὑπερβολήν: so recht im Uebermaaße, quam maxime. — ἁμαρτωλός: ihrem sündigen Wesen nach. — διὰ τῆς ἐντολῆς, indem sie davon Veranlassung nahm ꝛc.

V. 14. Der Apostel beruft sich zum Beweise, daß das Gesetz nicht Verderben gebracht habe, auf das eigene Bewußtseyn der Leser über das wahre Wesen des Gesetzes, wie der eigenen menschlichen Natur: das sage ja jedem sein Bewußtseyn, daß das Gesetz geistig sey, der Mensch aber unter die Sünde verkauft. — οἴδαμεν. Semler hat dafür: οἶδα μέν lesen wollen, wegen der größern Gleichheit zu ἐγώ, aber da Paulus bei dem ἐγώ gar nicht sich meint, sondern die ganze Menschheit, so paßt dazu der Plural besser. — πνευματικός, von vielen Auslegern gar nicht genauer erklärt, sondern nur allgemein als etwas Vortreffliches bezeichnend gefaßt, von denen, die eine genauere Erklärung versucht haben, sehr verschieden bestimmt, von Rückert in Frage gestellt, "ob Paulus selbst einen recht klaren Begriff gehabt, indem er dieses Prädicat gebrauchte". Gleichwohl scheint eine scharfe Bestimmung möglich, nach dem Gegensatze, den Paulus zwischen σάρξ und πνεῦμα, vom Menschen gebraucht, überhaupt macht. πνεῦμα, der Geist, ist ihm das höhere, edlere, bessere Princip im Menschen, kurz das Geistige, wodurch er eben der höheren geistigen Weltordnung, deren Ziel und Endpunkt die Gottheit selbst ist, angehört, σάρξ dagegen das niedere, sinnliche Princip im Menschen, wodurch er ein Theil der niedern, Gott entfremdeten, Ordnung der Dinge ist. Daß nun Paulus diesen Gegensatz gerade an unserer Stelle auch machen will, zeigen die gebrauchten Worte selbst, und so wird denn πνευματικός so umfassend gebraucht seyn, um das Edlere des Wesens des Gesetzes, seine Uebereinstimmung mit dem Göttlichen, zu bezeichnen, als wir nur immer mit unserem geistig, im Gegensatze zum Sinnlichen, sagen können, und σαρκινός wird denn

ebenfalls scharf bestimmt seyn, als: der niederen Ordnung angehörig, d. h. sinnlich niederen Trieben unterworfen. Von den anderen Erklärungen verdienen die meiste Rücksicht: Beza: mentem et interiorem hominem respicit, et ab eo, quod deo et proximo debet, requirit. Bretschneider: lex, quae ea, quae spiritui sancto conveniunt, docet, eadem praecipit. Tholuck: "eine Offenbarung der höheren in Gottes Wesen gegründeten Weltordnung". — Anstatt σαρκικός haben A. C. D. E. F. G. und andere Auctoritäten σαρκινός, so daß die äußeren Argumente dafür entschieden, und es denn auch mit Recht von Griesbach und Lachmann aufgenommen ist. — πεπραμένος: unter die Sünde verkauft, d. h. ihr gehörend, ihr Sclave, ein starker Ausdruck *) für das Gefühl der Unterworfenheit unter die sinnlichen Triebe.

V. 15 — 23. folgt eine Schilderung des Widerstreites zwischen der Sinnlichkeit und dem edleren geistigen Princip im Menschen, als dem wahren Menschen, mit lebendigen Farben gezeichnet, wie sie aus dem Gemüthe des Apostels nicht anders hervorgehen konnte, das, wie überhaupt lebendiger

*) Er hat den Auslegern von jeher viel Mühe gemacht, und viel Declamation nach verschiedenen Seiten hin veranlaßt. Die einen nehmen Anstoß, daß Paulus sich selbst so nennt, und vergessen, daß Paulus 1) wenn auch gestützt auf eigene Erfahrung der Macht der sinnlichen Triebe, doch nicht gerade von sich allein reden, sondern mehr den allgemein menschlichen Zustand, in welchem die sinnlichen Triebe noch die Oberhand haben, schildern will. 2) daß er ohnstreitig in aufgeregter Gemüthsstimmung spricht, und so einen starken Ausdruck wählt, 3) die Macht der Sinnlichkeit so gut gefühlt hatte, und fühlte wie jeder Mensch, die durch das Christenthum nur gebrochen und geläutert war. Die andern (vor allen Rückert) übertreiben dagegen möglichst die Stärke des angeborenen sündlichen Triebes sowohl in der menschlichen Natur überhaupt, als in Paulus selbst, doch wohl nur in der gut gemeinten Absicht, darauf hernach wieder den höheren Werth seiner Lehre von der Gnade und Erlösung zu gründen, und vergessen 1) ebenfalls, daß Paulus im Affect redet, und man bei der Höhe seines religiös-sittlichen Lebens ihm gewiß Unrecht thut, ihn vorzugsweise zum Beispiel der Sinnlichkeit zu machen, 2) daß, selbst wenn er, was er nicht thut (s. unten), so gar Hartes von der Menschennatur ausspräche, doch auch da sein subjectiver Gemüthszustand uns zur Vorsicht ermahnen müßte.

und tiefer Eindrücke fähig, so besonders jetzt religiös=sittlich tief ergriffen ist, und im lebhaftesten Gefühl der Würde des sittlich Göttlichen im Menschen die Hindernisse, die die Macht der Sinnlichkeit der völligen Herrschaft des Göttlichen entgegenstellt, gar schmerzhaft empfindet *).

---

*) Auch hier zeigt sich nun wieder die größte Verschiedenheit der Ansicht. Die einen (Koppe a.) möchten gar gern ein wenig Uebertreibung annehmen, die anderen (Tholuck, Rückert) gerathen abermals in Declamation, über die tiefe Wahrheit, die der Apostel hier über den Zustand des Menschen ausspreche. Tholuck kann sich nicht genug thun, in Anführung von Stellen aus Vätern, Scholastikern, Exegeten, Heiden und Rabbinen, zum Erweise der Wahrheit, und Rückert urtheilt: "doch weniger über solche Theologen, welche im Gefühl ihres „Schadens" (welch ein sonderbarer Ausdruck! Er kann doch nur so verstanden werden, daß die ursprüngliche. Vollkommenheit der Menschennatur verloren sey, aber wo lehrt denn Paulus das? s. darüber auch die sehr beachtungswerthe Erörterung von Reiche zu Röm. 5, 12.) "zu gering von der Menschennatur denken, möchte der „Exeget ergrimmen, als vielmehr über solche, denen hier alles „als Uebertreibung erscheint, nur mit vielen Beschränkungen annehmbar. Sie mögen zu beneiden seyn, denen das Elend der „Sünde so gering erscheint und so wenig drückend ist, aber den „Paulus können sie nicht verstehen. Wen nicht die eigene Erfahrung „es gelehrt hat, wie sein besseres Ich so oft mit bitterem Haß erfüllt „ist gegen das, was er doch immer von neuem thut, wie er sich ewig „vornimmt, Nun nicht wieder!, und doch nimmer den Vorsatz hält „ꝛc." — Meines Erachtens ungehörige Declamation! Man verzeihe den Ausdruck, es handelt sich, nicht in Ergrimmung, aber in heiligem Ernste um die höchsten Interessen der Menschheit, um ihre sittliche Würde und sittliche Kraft! Dergleichen ist wohl nur dem möglich, der, wie Rückert thut, Comment. S. 699., das Wesen des Christenthums in der Lehre vom menschlichen Verderben findet! — So gewiß in dem, was Paulus sagt, eine ewige Wahrheit liegt, der Widerstreit der sinnlichen und geistigen göttlichen Natur im Menschen, und eben in dem nur zu oft eintretenden Uebergewichte der sinnlichen Triebe die Sündigkeit des Menschen vor Gott, und damit die ewige Wahrheit der hochherrlichen Lehre unseres Apostels vom Glauben, — so wenig hat Paulus etwas ausgesprochen, das die menschliche Natur wirklich so herabsetzte, wie seine Ausleger thun, oder auch wirklich mit dem Leben und der Natur und der Vernunft sich so wenig vereinigen ließe. Zudem wird bei solcher Erklärung so ganz vergessen,

V. 15. Es ist im Menschen ein unerklärlicher Widerspruch: er thut, nicht, was sein besseres Selbst will, sondern, was seine bessere, geistige Natur haßt, das thut er (indem er nämlich den Forderungen der Sinnlichkeit im Bewußtseyn ihres ungöttlichen Wesens nachgibt). — γινώσκω, der ganze Mensch. — ὅ θέλω, das bessere Selbst. — πράσσω, der ganze Mensch. — μισῶ, der bessere Mensch. — ποιῶ, der ganze Mensch.

V. 16. Fortschreitende Argumentation *). Der Apostel nennt nun den Willen als das Endresultat des sittlichen Lebens in freier Selbstbestimmung, und bezeichnet damit den besseren Theil, unterscheidet aber dann ganz richtig noch zwischen dem Willen und der Handlung selbst. Der Wille zum Guten ist da, aber nun erregt das böse sinnliche Princip ein größeres Interesse, und es erfolgt eine ganz andere Handlung, und so folgert Paulus mit Recht, daß der Mensch, indem er gegen sein besseres Wollen handele, also fühle, daß er anders und zwar nach der Forderung des Gesetzes handeln müsse, ja die Heiligkeit des Gesetzes anerkenne.

V. 17. Folglich vollbringt nicht das bessere Selbst die Sünde, sondern eben das sinnliche sündhafte Princip. — νυνὶ δέ, fortschreitende Argumentation: jetzt aber, d. h. jetzt also, wenn obiges so ist. Ohne Noth will Rückert es durch τότε erklären.

V. 18. beruft sich der Apostel abermals zum Beweise des eben Gesagten auf die Erfahrung des eigenen Bewußtseyns: sie lehre, daß in der sinnlichen Natur das Gute nicht sey, — der Wille (s. V. 16.) sey da, aber die Ausfüh-

daß Paulus alles, was er sagt, nur von dem verstanden wissen will, der noch nicht Christ ist, und daher das πνεῦμα noch nicht empfangen, d. h. noch nicht durch den höheren göttlichen Sinn, den das Christenthum seinen wahren Verehrern mittheilt, in seinen Trieben geläutert und veredelt ist, — und darum alle solche Erklärung, die noch bei wahren Christen jenen Zustand sucht, nicht nur alles Grundes ermangelt, sondern dem Sinn des Paulus geradezu entgegenläuft!

*) Nicht wie Rückert will, eine beiläufige Folgerung bezogen auf V. 12. und 14., denn die Frage ist, V. 13., ob das Gesetz Schaden gebracht, oder eine andere Ursache?

rung fehle. — οὐκ οἰκεῖ ἐν ἐμοί, ja nicht von dem ganzen Menschen zu verstehen, der Apostel erklärt es ausdrücklich sogleich: ἐν τῇ σαρκί, d. h. in der sinnlichen Natur des Menschen. Wie unrecht ist es doch, das gräuliche Dogma von der gänzlichen Verderbtheit des Menschen als Ansicht von Paulus auszugeben! τὸ γὰρ θέλειν: der wahre Wille zum Guten; das Ganze erklärt sich aus der gesunden und richtigen Würdigung des Apostels von dem wirklichen Zustande der menschlichen Natur. Der Wille zum Guten ist da, will er sagen, und so ist es auch in Wahrheit: der Mensch als solcher (d. h. natürlich als Gattung, eine einzelne Entartung, wenn möglich, gilt nicht) will das Böse nicht, er will *) das Gute, — nun entscheidet sich aber, wie richtige Psychologie lehrt, der Mensch immer nach den Vorstellungen, die im Augenblicke des Handelns die lebhafteren sind, — solche erregt so leicht und so gewöhnlich die Sinnlichkeit, — er handelt darnach — sündigt. — παράκειταί μοι: es liegt bei, in mir, d. h. ich habe es wirklich. — οὐχ εὑρίσκω: ich finde es nicht d. h. ich weiß es nicht dazu zu bringen, trotz meines Strebens. Ganz anders freilich Rückert: "es ist bei mir nicht vorhanden". — !

V. 19. Abermaliger Beweis des Vorigen aus der Handlungsweise der Menschen, wie sie sich in der Erfahrung darstellt, selbst; im Ganzen das Umgekehrte von V. 18. Dort sagte der Apostel: in meiner sinnlichen Natur ist das (sittlich) Gute nicht; denn den Willen habe ich wohl dazu, aber ich thue es nicht; hier nun die Handlungsweise nach der Erfahrung selbst: denn in Wahrheit thue ich das Gute nicht, was ich will, sondern das Böse, was ich nicht will.

V. 20. Abermaliger Schluß aus solcher Erfahrung: daß denn nicht das bessere Selbst, die höhere, geistige Natur, der

*) Wie ganz anders freilich erklärt nun Rückert, wohl nur um seine Lehre vom Verderben des Menschen als Paulinisch zu retten: "dieß auch heute noch so genannte Wollen nennt eine strenger philosophische Sprache freilich nur Wünschen". Paulus hätte doch wohl, da er des Ausdrucks, wie des Gedankens gleich Meister ist, auch Wünschen gesetzt, wenn er es sagen wollte, und, was er gesagt, ist, wie es erklärt wurde, weit tiefer, als das bloße Wünschen, und weit menschlicher und wahrer.

wahre Mensch, der das Gute will, sondern das sinnliche, sündhafte Princip die Ursache der Sünde sey.

V. 21. stellt der Apostel als aus dem Vorhergehenden folgend das eigentliche Resultat der Untersuchung über den Widerstreit des Sinnlichen und Sittlichen im Menschen auf. Es ist kein anderes, als: es ist demnach unverkennbar, daß der Mensch wohl den Willen zum Guten hat, aber, indem er nun das Gute will, das Böse bei sich vorfindet, d. h. noch ein anderes mächtiges Princip, das ihn zum Bösen treibt. — ἄρα, Folgerung, s. zu VIII, 1. — Man hat nun sehr große Schwierigkeiten über die Construction dieses Verses erhoben, und zwar die mannigfaltigsten Verbindungen aufgestellt *). Die bisherigen Erklärungen **) zerfallen (s. Fritzsche: Sendschr. an Tholuck. S. 87.) in zwei Classen, je nachdem man den νόμος vom mosaischen Gesetze versteht, oder nicht. I) vom mosaischen Gesetze haben es viele verstanden, mit mannigfaltigen Modificationen. Die bemerkenswerthesten Erklärungen nach dieser Seite sind: 1) Origenes: Commentar. in ep. ad Rom. Opera ed. Delarue, tom. IV. p. 585. In his — non videntur elocutiones integre explicari, sed conjunctionum vel abundantia vel proprietatibus impediri. Tali ergo quodam ordine legere debemus, ut intellectus lucidior fiat: igitur quia malum adjacet, volens facere bonum invenio legem dei, et condelector ei secundum interiorem hominem: aber a) der Hauptgedanke dieser Erklärung: ich finde, daß das Gesetz mir zur Hülfe gegeben sey, ist sprachlich aus den Worten gar nicht herauszubringen: und b) er entspricht auch dem Zusammenhang gar nicht, weil darnach der Hauptbegriff darin läge, daß das Gesetz Hülfe bringe, während gerade in der Aufstellung des Zwiespaltes, als welcher im Folgenden genauer begründet

*) Tholuck hält zwei Erklärungen für gleich möglich, und Rückert erklärt: "es sey zu gestehen, daß auf jeden Fall hier gefehlt worden "sey, gleichviel, ob vom ersten Schreiber, oder vom letzten Abschreiber. "Es sey unmöglich, eine genügende Erklärung zu geben". Es dürfte indessen doch vielleicht nicht so entschieden abzusprechen seyn.

**) Siehe über die ganze Stelle auch Knapp: prolusio in Rom. VII, 21: in d. script. var. argum. II, XII. 431. seqq.

wird, das Hauptgewicht gesucht werden muß *). 2) Erasm. (in der Paraphrase) hanc (sc. peccandi vim insitam crassiori parti mei) mihi non eximit lex, sed tamen, si quando conor illi parere, facit, ut intelligam meum malum penitus insitum et infixum animo, gleich als ob κατά vor oder ἀποκαλύπτοντα nach τὸν νόμον stände: aber diese Deutung, obwohl schon vorher ähnlich erklärt war, und auch nach Erasm. manche so erklärt haben, ist der Sprache, wie dem Zusammenhange so zuwider, daß keine Widerlegung nöthig. 3) Koppe: locus - ita resolvendus: εὑρισκω ἀρα, καιπερ θελοντι ποιειν το καλον, ὁτι ὁ νομος, το κακον (h. αἰτια του κακου, ἀφορμη της ἁμαρτιας και ἐπιθυμιας) μοι παρακειται: apparet igitur, vel bono viro, qui vult facere rectum, legem ipsam saepius peccandi causam et incitamenta praebere: s. dageg. Eckermann: Beiträge: St. III, und Knapp. l. l. p. 436. 4) mit Annahme der Interpunktion nach ἄρα, und eines Hyperbatons: es stände τὸν νόμον und τὸ καλόν in dem Verhältnisse der Apposition, der Sinn: ich finde, daß mir, wenn ich das Gute, nämlich das Gesetz, thun will, das Böse rc.: Oecum. Theod., Homb., Knapp., Tholuck: aber: a) ist die Stellung nun einmal durchaus dagegen, νόμον gehört darnach zu εὑρίκσω, und wird nach dieser Erklärung schon darin eine unendliche Härte angenommen. b) eine gleiche Härte liegt in der Beziehung von ὅτι auf ἐμοὶ θέλοντι, überhaupt in der ganzen Voranstellung von νόμον — καλὸν vor ὅτι: c) steht dann ein Mal ἐμοί nutzlos: so daß diese Erklärung sprachlich das Meiste gegen sich haben dürfte. — II) eine große Anzahl Ausleger dagegen hat nun τὸν νόμον gar nicht von dem mosaischen Gesetze verstanden, sondern auf den folgenden ἕτερον νόμον, V. 23. bezogen, in dem Sinne: ich finde also das, d. h. dieses Gesetz für mich, wenn ich das Gute thun will, daß mir das Böse beiwohnt, wie es wohl am schärfsten ausgedrückt ist von Ammon: deprehendo itaque hanc naturae meae

---

*) Ganz mit Unrecht legt Tholuck in allen Auflagen seines Commentars dieselbe Erklärung Eckermann bei: "Eben so Eckermann. (Beitr.: III. St.)", da Eckerm. a. a. O. eine ganz andere Ansicht hat. s. unten. Dagegen führt Beza zu unserer Stelle wirklich ähnliche Erklärungen an.

normam, malum adesse mihi facturo bonum: so noch Grot., Calv., Beza, Limb., Crell, Wolf, Mich., Eckerm. (Beitr. St. III, p. 127 — 129.), Böhme, Rosenm., Flatt — und diese Erklärung, so wenig Gewicht ihr auch Tholuck und Rückert beilegen, dürfte sich doch als die wahrscheinlichere rechtfertigen lassen. Es spricht für sie: a) die natürliche Erklärung der Worte, und die Leichtigkeit und Einfachheit der Construction. Es bleibt die Bedeutung, wie die Stellung der Worte unverändert, während man sich bei jeder andern Erklärung fast quälen muß, nur eine begreifliche Verbindung herauszubringen. b) daß der Apostel das Inwohnen der Sünde wirklich einen νόμος nennt, beweis't V. 23. c) paßt diese Erklärung vollkommen zu dem Zusammenhange, insbesondere aber zu den gleich folgenden Versen, die erst dadurch ihre Bedeutung erhalten. Paulus spricht von dem Streite der sinnlichen und geistigen Natur im Menschen, und hat sich dahin erklärt, wie der Mensch gern das Gute thun wolle, aber gleichwohl immer das thäte, was er nicht wollte, und zieht nun den Schluß: folglich finde ich das Gesetz, d. h. die natürliche Einrichtung in mir, daß das Böse in mir wohnet. Insbesondere passen nun auch die beiden folgenden Verse so ganz dazu. Paulus will mit γάρ anknüpfend jenes ganze Resultat genauer erläutern und begründen, und, was er nun sagt, ist wörtlich nur dasselbe, nämlich: ich billige das Gute, aber ich habe noch ein anderes Gesetz ꝛc.*).

*) Rückert hat gegen diese Erklärung eingewendet: a) "daß man wieder ein Prädicat suppliren müsse": aber es ist nicht abzusehen, wie das gemeint sey, — es folgt ja die Erklärung des Gesetzes von ὅτι an. b) "daß ὁ νόμος unmöglich diesen Sinn haben könne, sondern wenigstens τοῦτον, oder ἐκεῖνον, oder vielmehr τοιοῦτον dazu erfordert werde": aber es darf fast befremden, wie ein solcher Grund geltend gemacht wird. Er kann nur bedeuten, es müsse noch ein demonstrativer Begriff zu νόμον treten. Aber daß der Artikel in der frühesten Zeit ganz demonstrative Kraft und Bedeutung gehabt, ist ja ausgemacht, ja selbst, daß diese Bedeutung, wenn auch nur in besonderen Wendungen und selten, noch bei den Attikern vorkomme. Demnach konnte der Apostel recht wohl den Artikel in demonstrativem Sinne brauchen, ganz, wie unser, das Gesetz, für: dieses Gesetz, das dann durch ὅτι erklärt wird; s. darüb. auch Eckerm. a. a. O. und Crell. c) "daß alsdann nicht ὅτι, sondern ὥστε, zu setzen gewesen wäre": aber es scheint hier ein ganz besonderer philologi-

V. 22 — 23. erläutert und begründet der Apostel das im vorigen Verse Gesagte. Denn, sagt er, nach dem inneren Menschen pflichte ich Gottes Gesetze bei (θέλοντι ἐμοὶ ποιεῖν τὸ καλόν), aber ich finde noch ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, das jenem entgegenwirkt (und daher ist die Einrichtung in mir unverkennbar, ὅτι ἐμοὶ τὸ κακὸν παράκειται). — συνήδομαι: 1) una laetor cum aliquo, 2) delector aliqua re, h. e. approbo eam, totus assentior. — νόμῳ τοῦ θεοῦ: dem mos. Gesetze. — κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον: nach dem edleren, besseren Theile, dem vernünftigen, geistigen Principe. Dafür sagt Paulus, freilich von unserer philosophischen Sprache ganz verschieden, aber so bezeichnend als einfach: nach dem inneren Menschen. — βλέπω δὲ - μέλεσί μου: ich sehe aber ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, d. h. ich fühle, daß meine Glieder andere Forderungen machen. Diese Forderungen werden im Gegensatze zu dem mosaischen Gesetze nun auch ein Gesetz genannt. Uebrigens spricht ja wohl ἐν τοῖς μέλεσι klar genug aus, was eigentlich der Apostel unter der ἁμαρτία verstehe, nämlich die Sinnlichkeit in dem oben angegebenen Sinne. — ἀντιστρατευόμενον, ein schönes Wort von dem Widerstreite beider Naturen im Menschen, — (gleichsam) zu Felde ziehend. — νόμῳ τοῦ νοός, offenbar dasselbe, was V. 22. νόμῳ τοῦ θεοῦ, aber ein wichtiger Ausdruck. Er zeigt, daß das Gesetz Gottes und der νόμος τοῦ νοός in Wahrheit zusammenfallen, also auch, daß der Mensch in seinem νοῦς ein göttliches Gesetz trage. — αἰχμαλωτίζοντά με. Der Apostel bleibt im Bilde des Kampfes beider Principe im Menschen — gefangen nehmen — νόμῳ τῆς ἁμαρτίας. Offenbar unterscheidet hier der Apostel den νόμον ἁμαρτίας noch von dem ἕτερος νόμος ἐν μέλεσι, dieser nimmt den Menschen für jenen gefangen. Mir scheint das

---

scher Unstern obzuwalten, da ich wirklich keinen Grund dazu sehe. Es wird ὅτι im N. T. nicht nur gebraucht in Sätzen, die von früheren abhängen, gleichsam zur Angabe des Objects, Matth. 2, 22., rc., sondern schlechthin zur Erklärung und Ergänzung, wie oben V, 8., insbesondere von demonstrativen Begriffen, so Joh. 3, 19: αὕτη δέ ἐστιν ἡ κρίσις, ὅτι etc.; 1 Joh. 4, 10. Warum nun nicht: ich finde das Gesetz für mich, daß rc. ?

Verhältniß beider folgendes. Der ἕτερος νόμος ἐν τ. μ. sind die Forderungen der Sinnlichkeit, insofern sie sich in den einzelnen Fällen als körperliche Lüste äußern, der νόμος ἁμαρτίας dagegen ist gleichsam der Grund davon, die Sinnlichkeit selbst, als sündhaftes Princip gedacht *).

V. 24. Im Gefühl jenes inneren Zwiespaltes bricht der Apostel nun in eine heftige Klage über das Elend des menschlichen Daseyns aus, immer so gehalten, daß er sich an die Stelle der ganzen Menschheit setzt, aber nach seiner eignen Erklärung und Empfindung redet. — ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπ.: ich unglücklicher Mensch! — σώματος τοῦ θανάτου τούτου: aus dem Körper, der mir solches Elend bereitet. Daß θανάτου hier, ganz frei von dem Begriffe des leiblichen Todes, nur die metaphorische Bedeutung: Elend habe, lehrt der Artikel τούτου, wornach der θάνατος nur jener innere Zwiespalt selbst, jenes innere Gefühl des Elends, zwischen zwei Bestimmungsgründen getheilt zu seyn, seyn kann. Früherer fast wunderlicher Erklärungen nicht zu gedenken, dürfte die Erklärung Rückert's: "Körper des Todes, wiefern die Sünde, die den Tod zum Lohne hat, in seinen Gliedern wohnt", auch verfehlt seyn.

V. 25. Kaum hat der Apostel aus der innersten Tiefe eines religiös = sittlichen Gemüthes über den traurigen Zwiespalt, in welchem der Mensch durch die gleiche Gewalt der unsittlichen Triebe mit dem sittlichen Willen sich befinde, geklagt, als ihm,

*) Ganz anders freilich Tholuck: νόμῳ τῆς ἁμαρτίας sey der Ablativ, und bedeute (in geradem Gegensatze gegen unsere Erklärung) die Sinnlichkeit in ihren einzelnen Erscheinungen; der Sinn des Ganzen: "die Masse der Sündenlust unterwirft mich durch die sündlichen Regungen, in denen sie sich äußert"; aber wunderlicherweise hieße das: der νόμος in den Gliedern führt mich gefangen durch den νόμος der Sünde in den Gliedern, — es bleibt die Schwierigkeit. Eben so bei Rückert: "sehen wir auf die Sache, so ist's nur eins, sehen wir auf die Auf„fassungsform, so liegt der Unterschied darin, daß das erste Mal „die characteristische Bestimmung fehlt welche das zweite Mal hin„zugetreten ist, daß es nämlich νόμος τῆς ἁμαρτίας sey rc." Auch hier bleibt die Schwierigkeit, es ist ein und derselbe νόμος, der gefangen nimmt, und der, für welchen die Gefangennehmung geschieht. Der Zusatz τῆς ἁμαρτίας erlangt wohl erst Bedeutung, wie der ganze Ausdruck einen Unterschied durch die oben gegebene Fassung.

in dessen lebhaftem Geiste, Gedanke und Empfindung schnell wechselt, recht lebhaft vor die Seele tritt, daß ja nun durch Christum, den er predige, jenem Elende abgeholfen sey, und er bricht deshalb alsbald in einen eben so lebhaften Dank gegen Gott aus. — Hier ist die Lesart streitig. Statt der recepta εὐχαριστῶ τῷ θεῷ lesen D. E. und die vulgata ἡ χάρις τοῦ θεοῦ, F. G. ἡ χάρις κυρίου, C. und andere jüngere, so wie die verss. Copt. Armen. Aeth. und griechische und lat. Väter χάρις δὲ τῷ θεῷ. Der Sinn ist gleich; die äußeren Auctoritäten offenbar sehr getheilt; jedenfalls aber hat χάρις, wenn man auch durch die Verschiedenheit in neue Verlegenheit geräth, viel für sich, und scheint mir χάρις δὲ τῷ θεῷ von Griesbach und Lachmann mit Recht aufgenommen. — Den Grund seines Dankes fügt der Apostel, eben weil er im höchsten Affecte redet, nicht hinzu; er ergibt sich aus dem Zusammenhange auch von selbst, und kann kein anderer seyn, als daß Gott durch Jesum Christum jenem Elende abgeholfen habe. Und nun endlich, nachdem er in jenem Ausrufe dem Drange seines religiösen Gefühles Genüge gethan, kehrt er zu der eigentlichen Betrachtung zurück, und wiederholt das Ganze noch ein Mal, indem er nun die allgemeine Betrachtung, die er bisher, wenn auch auf seine eigene Empfindung und Erfahrung bauend, doch im Namen der ganzen Menschheit durchgeführt hat, durch seine eigene Empfindung noch mehr bewahrheiten will, und daher diese nun ausdrücklich hervorhebt *). — ἄρα οὖν αὐτὸς ἐγώ: demnach also diene ich selbst. — τῷ μὲν νοΐ, s. zu V. 23. — νόμῳ θεοῦ, s. V. 22. — νόμῳ ἁμαρτίας: dem, was die Sinnlichkeit, als sündhaftes Princip, mir vorschreibt, deren Forderungen (s. zu V. 23.) ein νόμος genannt werden.

*) Ganz anders freilich Tholuck: "nachdem der Kampf des Gesetzlichen und sein durch seinen Zwiespalt empfundenes Elend in dieser „Beschreibung bis auf den höchsten Gipfelpunkt geführt worden, tritt „Paulus plötzlich selbst hervor rc." — wie aber nun sogar Rückert: „Aus dem Gefühle der tiefsten Versunkenheit (von Paulus ! !) erhebt „sich nun sein Geist durch den Gedanken an die Erlösung, die ihm „geworden, und daher — stimmt er das dankende Triumphlied an „rc.". — !

Cap. VIII.

Es hängt dieses Cap. unmittelbar mit dem zunächst Vorhergehenden zusammen. Der Apostel war bei der Erörterung über das nunmehrige Verhältniß der Christen zum Gesetze, VII, 1 — 7., auf eine Betrachtung über das Wesen des Gesetzes überhaupt, V. 7 — 12. geführt worden, und hatte zuletzt die Frage aufgeworfen, ob denn doch vielleicht das an sich gute Gesetz dem Menschen Verderben gebracht, und so selbst Schuld habe. Indem er nun diese Frage dahin beantwortete, daß die Schuld des Nachtheils, den das Gesetz wirklich gehabt, nicht etwa im Gesetze, sondern im Menschen selbst zu suchen sey, als in welchem ein dem Göttlichen widerstrebendes sündhaftes Princip sich finde, welches ihn gegen seinen bessern Willen zum Bösen treibe, war nicht nur ganz von selbst hervorgetreten, daß demnach der Mensch sich in einer höchst unglücklichen Lage befinde, sondern der Apostel hatte sogar in lebhafter Empfindung jenes traurigen Zwiespaltes das Unglückselige dieses ganzen Zustandes recht hervorgehoben. Nun ist aber dieser unselige Zustand nur der unter dem Gesetze, oder vor Christus, und Paulus will eben deshalb das Gesetz nicht mehr gelten lassen, weil durch Christus dem Menschen Besseres geboten sey, und bewahrheitet nun seine ganze bisherige Lehre über das Heil von Christo aufs neue dadurch, daß er, im Gegensatze zu diesem unglückseligen Zustande der Menschen vor Christus, auf die große Veränderung hinweis't, die jetzt für die Menschen in jener Beziehung auf die Sünde durch Christus erwirkt worden sey. Nämlich rührte das ganze Elend des Menschen nach allem Bisherigen nur von dem sündhaften Principe im Menschen selbst her, geriethen sie dadurch in Sünde, Verdammung und Tod, so droht nun den Christen keine Verdammung und kein Tod mehr, denn die Macht jenes Princips ist in Christo gebrochen, der νόμος ἁμαρτίας durch den νόμος τοῦ πνεύματος überwunden. An die Schilderung der inneren Veränderung im Menschen, V. 1 — 11., die dadurch geschehen und zu hoffen sey, knüpft Paulus sodann folgerungsweise Ermahnungen, fortan denn auch nicht mehr κατὰ σάρκα, sondern κατὰ πνεῦμα zu leben, begründet sie durch Hinweisung auf die Folgen je der einen, oder der anderen Lebens-

weise, insbesondere das Leben *κατὰ πνεῦμα* durch die seligen Folgen, und schließt mit der Darstellung, wie sicher darnach das Glück der Christen gegründet sey.

Theile.

1) V. 1 — 12. Demnach droht den Christen keine Verdammung mehr; denn der Grund der Verdammung, der *νόμος ἁμαρτίας*, den das Gesetz nicht überwältigen konnte, ist durch das Christliche *πνεῦμα* überwunden, das den Menschen nicht allein geistig, sondern auch in seinen sinnlichen Trieben veredelt. 2) V. 12 — 30. Daher dürfen wir auch nicht mehr nach dem Fleische leben, denn nach dem Fleische leben bringt Tod, nach dem *πνεῦμα* aber bringt Freude, Glück, ja ewige Seligkeit und Herrlichkeit, die durch allgemeine Sehnsucht verbürgt wird, und, wenn auch verborgen, dennoch gewiß ist. 3) V. 31 — 39., so ist das Glück der Christen unerschütterlich fest gegründet, nichts kann dasselbe stören, wie viel weniger vernichten.

1) V. 1 — 12. Demnach droht den Christen keine Verdammung mehr; denn der Grund der Verdammung, der *νόμος ἁμαρτίας*, den das Gesetz nicht überwältigen konnte, ist durch das Christliche *πνεῦμα* überwunden, das den Menschen nicht nur geistig, sondern auch in seinen sinnlichen Trieben veredelt.

V. 1. Folgerung aus dem Vorhergehenden für den Zustand der Christen: daher droht denn denen, die in Christo Jesu sind, jetzt keine Verdammung mehr. — *κατάκριμα*, nach Paulin. Gebrauche: das Verdammungsurtheil Gottes, das die Menschen zur Strafe ihrer Sünde des ewigen Lebens beraubt, und sie dem Elende unterwirft, s. V. 16. — *τοῖς ἐν χριστῷ*, umschreibt den Begriff: Christen, aber auf eine bedeutsame Weise, indem *ἐν* (einen Zustand angebend) die Christen als solche bezeichnet, die mit Christi Wesen und Seyn auf das innigste vereinigt sind. — Schwierigkeiten machen die Kritik des Verses, so wie der Zusammenhang desselben. — Die Worte von *μὴ κατὰ πνεῦμα* fehlen ganz in C. D. a p. m. F. G. einigen jüngern codd., ebenso in den verss. Copt. Aethiop. Clarom. f. bei Origin. Athan. Cyrill. Aug., und auch A. D. haben nur die Worte *μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν*, und zwar diese schon durch eine Emendation, und eben so haben jene Hälfte allein Vulg. Syr. Erp. Armin. Basil. Chrysost. Hieron. Ambros. Pelag. Victorin. Sedul. Beda. Sehen wir nun zuerst auf die inneren Gründe, so dürfte sich weder ein Grund dafür, noch

dagegen *) finden lassen. Alles wird also auf die äußern Auctoritäten ankommen, und da scheinen denn freilich die Zeugnisse für die Weglassung überwiegend, weil die Worte in den meisten ältesten Zeugen entweder gar nicht, oder wo sie sich finden, von späterer Hand sind. Da sich nun außerdem leicht begreift, wie man sie hinzusetzen konnte, 1) aus der ganz richtig verstandenen Ansicht des Apostels, 2) aus V. 4., wo sie in gleicher Verbindung vorkommen, aber nicht, warum man sie weggelassen hätte, so scheinen sie mit Recht von Griesbach und Lachmann aus dem Text gewiesen. Sie sind eine frühe wirklich gute Glosse.

*) Es ist zwar von Rückert behauptet, daß diese Worte etwas enthielten, "was an dieser Stelle gar nicht gesagt werden konnte, — weil der Apostel das κατάκριμα nur von den Zuständen des Lebens ἐν σ. und ἐν πν., gar nicht von der Bedingung des absichtlichen Wandelns κατὰ σάρκα, oder κατὰ πνεῦμα abhängig mache", aber ich fürchte sehr, daß er zu vorschnell abgesprochen hat, ohne die Lehransicht des Apostels durchdrungen zu haben. Der Apostel lehrte, daß die Verdammung bewirkt werde durch die ἁμαρτία, und lehrt nun nicht etwa, daß die Menschen nach Verurtheilung der ἁμαρτία gezwungen seyen, nach dem πνεῦμα zu leben, sondern nur, daß, nachdem die Macht der ἁμαρτία gebrochen sey, der Mensch ihr nicht mehr nothwendig folgen müsse, sondern nach dem πνεῦμα leben könne. Daß er es so ansieht, beweis't V. 12., und sonst überhaupt, daß er die Forderung macht, nun auch nach dem πνεῦμα zu leben, was gar nicht nöthig wäre, wenn die Verurtheilung der ἁμαρτία schon bei dem einzelnen Menschen den Zustand des Lebens ἐν σαρκί aufhöbe und so die Nothwendigkeit einschlösse, nach dem πνεῦμα zu leben, und nicht vielmehr nur die Möglichkeit davon begründete; ferner beweis't es, daß V. 4. jenes Leben nach dem πνεῦμα noch ausdrücklich als die Bedingung der Erfüllung des Rechtfertigungsurtheiles, oder der Freiheit von dem κατάκριμα ausgesprochen wird, und so ist es durchaus ganz im Paulin. Sinne, daß, wo die wirkliche Freiheit vom κατάκριμα Statt finden soll, es nur geschieht unter jener Bedingung. Insofern liegt nun zwar durchaus kein Grund gegen die Worte in dem Sinne, aber auch keinesweges dafür, denn der Apostel brauchte jene Bedingung nicht auszusprechen, eben weil sie nach seiner ganzen Lehransicht sich von selbst versteht, und er von denen ἐν Χρ. Ἰ. voraussetzt, daß sie auch wirklich κατὰ πνεῦμα leben, woraus (ἄρα νῦν) dann freilich volle Freiheit von dem κατάκριμα folgt.

Ueber den Zusammenhang hat man sehr verschieden geurtheilt. Der Wahrheit sehr nahe kam schon Erasmus: quod si nunc nonnullae etiam reliquiae pristinae servitutis resident in nonnullis Christianis, tamen eas pio studio superabunt, neque pertrahentur nolentes ad grave crimen ullum, ob quod damnari mereant etc.; noch mehr aber Koppe: es hänge das ganze Cap. eng mit V. 25. des Vorigen zusammen, und *οὐδὲν ἄρα* — bedeute: nullae igitur amplius poenae metuendae sunt hominibus vere Christianis, nempe quia per Christum liberati sunt peccati imperio, wo nichts als die Nachweisung der Beziehung zum Vorhergehenden fehlen dürfte. Ganz anders urtheilte wieder Böhme: Paulus nähme wieder Rücksicht darauf, daß die Juden ihm vorwerfen könnten, seine Gnadenlehre leiste der Sünde Vorschub, und wolle nun zeigen, daß dem nicht so sey, und sage nun, anschließend an V. 25., trotz dem, daß es vielleicht nach Früherem so scheine, — gebe es doch keine Verdammung mehr: 1) gegen den Zusammenhang im Großen, und 2) ohne daß wir nun besser einsehen, wie sich V. 1. an V. 25. anschließe, da jenes (quamvis — aliter — possit videri) rein subjective Annahme ist. Noch mehr verfehlt scheint aber die Erklärung von Tholuck. Er nimmt an, es sey Folgerung aus Cap. III., auf dessen Inhalt nachher der Apostel wieder in der zweiten Hälfte von Cap. V. zurückgekommen sey, und sagt nun: "daraus, daß Paulus so geradezu durch das *ἄρα* anschließt, geht hervor, daß er voraussetzt, seine Leser werden noch im Gedächtniß haben, was der Hauptpunkt des ganzen Briefes ist, die freie Begnadigung der Christen." Mit Recht hat nun schon Fritzsche auf die Ungründlichkeit solcher Erklärung hingewiesen, (Sendschr. S. 64.), wobei nicht nur der einfache Zusammenhang zwischen VIII, 1. und VII, 25. ganz verkannt ist, und mit der größten Willkühr geradezu vorausgesetzt wird, daß VIII, 1. *ἄρα* auf Cap. III. und V, 12 ff., zurückgehe, ohne zu erwägen, daß der Apostel, wenn er das gewollt hätte, als besonnener Schriftsteller zur Vermeidung von Mißverständnissen sich hätte deutlicher, bestimmter und ausführlicher aussprechen müssen, sondern auf jene durchaus unerwiesene Voraussetzung gleich neue Folgerungen gegründet werden. — Wie dürfte nun der Zusammenhang anzusehen seyn? *ἄρα* dient

classisch meist nur zur Fortführung der Rede, in den frühesten griechischen Schriftstellern, namentlich bei Homer, oft ohne nachweisbare Bedeutung; oft leitet es dann einen Satz ein, der durch das Vorhergehende begründet ist, der sich erwarten ließ: Viger. **Herm.** annott. p. 823. ed. 3. Anders aber ist es im N. T. (auch von Rückert schon richtig bemerkt zu VII, 3.), da ist es stets eine Folgerungspartikel, die zwar keine so strenge Folge angibt, wie ergo im strengen Schlusse, aber doch auch weit entfernt ist, bloß zur Fortführung der Rede zu dienen, sondern bedeutet, daß der damit eingeführte Gedanke in dem Vorhergehenden gegründet sey, und daraus hergeleitet werde: igitur, der Sache nach immer noch Schluß oder Folge aus dem Vorhergehenden, der Form nach oft so lose hingestellt, daß man ihn erst durch tieferes Eindringen in den Zusammenhang erkennen kann. *ἄρα* bezieht sich nun an unserer Stelle auf den Grundgedanken des ganzen letzten Abschnittes: daß die Schuld des Elendes nur in der *ἁμαρτία* liege, wie in V. 13. klar ausgesprochen, und, nach Pauli Weise V. 25. wieder resumirt, und nur ein wenig anders ausgedrückt wurde, gleichsam der Obersatz des Schlusses. *ἄρα*, fährt mit Beziehung auf V. 13 und 25. (*ἄρα οὖν* – *ἁμαρτίας*) der Apostel fort, d. h. wenn es nun so ist, daß alle Schuld in der *ἁμαρτία* liegt, *οὐδὲν κατάκριμα*: so droht den Christen keine Verdammung mehr, weil (V. 2.) die Macht der *ἁμαρτία* gebrochen ist. Der Apostel übersah, indem er *ἄρα* setzte, sowohl den ganzen vorhergehenden Gedanken (den Obersatz, oder die Bedingung der Folge), als auch den erst darauf mit *γάρ* angegebenen Grund (den Untersatz), und — die nicht mehr Statt findende Verdammung (als daraus hervorgehende Folge). Der ganze Gedanke in ordentlicher Folge wäre so: wenn nun die *ἁμαρτία* alle Schuld trägt, und nun die Macht der *ἁμαρτία* gebrochen ist (V. 2. 3.), so droht ja keine Verdammung mehr. Dafür Paulus: die *ἁμαρτία* hat alle Schuld, *ἄρα* folglich droht keine Verdammung mehr, denn die Macht der *ἁμαρτία* ist gebrochen. So erhalten und behalten die Worte *ἄρα*, *γάρ* rc. alle die ihnen zukommende Bedeutung.

V. 2. Der Grund, warum dem Christen keine Verdammung mehr droht: er ist durch das geistige Gesetz, wel-

ches das Leben erwirkt und gewährt wird ἐν Χρίστῳ Ἰ., d. h. dem zu Theil wird, der sich Christo ganz hingibt, von der Obergewalt jenes sündhaften Princips befreit, welches zum Tode führte. — So einfach die Worte aussehen, so schwer ist deren genauere Bestimmung. Es kömmt zuerst alles darauf an, was unter dem doppelten νόμος τ. πν. und τῆς ἁμαρτ. zu verstehen sey. Es sind nun davon, wie von den damit verbundenen die mannichfaltigsten Deutungen gegeben. Versuchen wir auch hier eigene Forschung. Die Erklärung des Ganzen dürfte am passendsten ausgehen von dem νόμος ἁμαρτ., weil dieser Ausdruck schon oben dagewesen, und wir so nicht allein einen Leitfaden für das Verständniß desselben gewinnen, sondern dann auch der Gegensatz uns leicht auf das wahre Verständniß des νόμος τ. πν. führt. Nur zwei Erklärungen kommen in Frage: 1) vom mosaischen Gesetze, s. v. a. das Judenthum, und dazu dann der Gegensatz νόμ. τ. πν. die christliche Heilsanstalt und Lehre (wie diesen νόμος wenigstens Rückert nimmt), für welche Erklärung des νόμος τ. πν. man sich auf 2 Cor. 3, 6. berufen könnte, insofern dort, und so öfter (oben II, 29. VII, 6.), das Christenthum durch πνεῦμα als sein charakteristisches Merkmal bezeichnet werde. Aber es ist immer nur soviel daraus gewiß, daß πνεῦμα, gerade als Hauptcharakter der christlichen Lehre in jenen Gegensatz zum Judenthume gebracht werden kann. Dagegen spricht nun der Lehrbegriff Pauli, wie der Zusammenhang, entschieden gegen diese Deutung von dem νόμ. τ. ἁμαρτ., und damit auch (was Rückert wohl nicht beachtet hat) gegen die im Gegensatze nothwendig erfolgende Erklärung des νόμος τ. πν. Nach dem Zusammenhange hat Paulus dargethan, daß nicht das mosaische Gesetz die Schuld an dem Elende der Menschen habe, und braucht der Mensch nicht von ihm als dem letzten Uebel befreit zu werden, wohl aber von der ἁμαρτία, oder, was dasselbe ist, dem νόμος ἐν μέλεσι. Ferner lehrt Paulus nirgends, daß das mos. Gesetz ein νόμος ἁμαρτίας sey, und hat es nirgends geradezu so genannt. Das wäre ihm auch unmöglich, er hält es für eine göttliche Constitution. Er lehrt nur, es fördere die Erkenntniß der Sünde, und rege die Lüste an, aber das verneint er auf das bestimmteste, daß das mosaische Gesetz ein

νόμος ἁμαρτίας und θανάτου sey. So wenig deshalb die Erklärung vom mosaischen Gesetze für sich hat, so viel scheint 2) dafür zu sprechen, daß der νόμος τῆς ἁμαρτίας nichts anders sey, als der νόμος τῆς ἁμαρτίας ὁ ὢν ἐν τοῖς μέλεσι, V. 23., d. h. die Sinnlichkeit, als Princip, sammt ihren Forderungen an den Menschen. Denn a) so erst geschieht dem Zusammenhange durchaus Genüge. Der Apostel sagte: es drohete sonst den Menschen die Verdammung (ὀργή, I, 18. V, 12. die wiederholten Aussprüche, daß die Menschen in Sünde und Elend wären), — die Schuld hat aber allein der νόμος ἁμαρτίας ἐν τοῖς μέλεσι; jetzt aber, erklärt er hier, droht keine Verdammung mehr, weil der Mensch befreit ist, wovon denn nun? — natürlich von der Herrschaft jenes sündhaften Princip's, das in der sinnlichen Natur des Menschen liegt. Das verlangt der Zusammenhang, nicht die Abschaffung des mosaischen Gesetzes. Diese folgt nach dem Apostel eben daraus, daß es jenes sündhafte Princip nicht überwand. b) entsprechen sich so vollkommen die Ausdrücke, V. 23.: τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσι, weshalb denn das σῶμα ein σῶμα θανάτου ist, und hier νόμος ἁμαρτ. καὶ θανάτου; ferner entspricht sich: oben αἰχμαλωτίζειν τῷ ν. τῆς ἁμαρτίας: und hier: ἐλευθεροῦν ἀπὸ τοῦ νόμου τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου. Demnach nehme ich keinen Anstand, diese Auslegung für allein richtig zu erklären. Die Worte καὶ τοῦ θανάτου verstehen sich nun ebenfalls sehr leicht: jener νόμος, d. h. jene Forderungen der Sinnlichkeit sind ihrer Natur nach solche, die nur zu Sünde und Elend führen. — Versuchen wir nun die Erklärung des andern νόμος und seiner Folgen, nämlich des νόμος τοῦ πνεύματος. So viel scheint ausgemacht, daß der νόμος πνεύματος einen wahren Gegensatz zu dem νόμος ἁμαρτίας bilden müsse. Worin besteht nun aber dieser? Insofern der νόμος ἁμαρτίας nichts anders ist, als das sinnliche Princip im Menschen selbst (in seiner sündlichen Richtung), wird der schärfste Gegensatz wohl durch das Geistige, d. h. die im Menschen wohnende höhere geistige Natur, nach welcher er der höhern geistigen Welt und Gott selbst verwandt ist, gebildet, und damit auch, was Paulus eigentlich unter πνεῦμα (im Menschen) denke, hier von ihm selbst erklärt. Es kann nämlich wohl nichts

anders seyn, als das Geistige im Menschen, d. h. die höhere göttliche Natur, oben der innere (eigentliche) Mensch genannt, der das Gute will, der νόμος τοῦ νοός, der mit dem Gesetze Gottes übereinstimmt. Dieses πνεῦμα, will nun der Apostel sagen, das der Mensch auch früher hatte, das aber früher im Kampfe mit der Sinnlichkeit immer unterlag, ist nun durch Christum so gekräftigt und gestärkt worden, daß es nun für den Christen geworden ist ein νόμος, d. h. ein überwiegender Bestimmungsgrund seines Lebens, und zwar so, daß es ihn nun -ἠλευθέρωσε, frei gemacht hat von dem Gesetze der Sünde, d. h. nunmehr dem andern sündlichen Principe nicht nur das volle Gegengewicht hält, sondern es überwindet, weil, wie sodann im Folgenden erörtert wird, jenes sündhafte Princip, als solches, im Tode Christi von Gott verurtheilt und so seine Macht gebrochen ist. Dieses Gesetz des Geistes, oder, was einerlei ist, dieses geistige Gesetz, d. h. das Vorherrschen der edleren Natur im Menschen, so daß es entschiedener Bestimmungsgrund seines Seyns und Wesens wird, wird nur noch näher bezeichnet durch — τῆς ζωῆς, erklärt wieder durch den Gegensatz. Nämlich, wie der νόμ. τ. ἁμ. war ein νόμος τ. θανάτου, der zum Tode führte, so ist nun der νόμ. τ. πν. ein ν. τ. ζ., d. h. führt zum Leben, zu allem Heile. Und dieß alles findet Statt ἐν Χρ. Ἰ., d. h. indem dieser Ausdruck wieder ebenso bedeutsam als kurz ist, es finde bei denen Statt, die sich Christo ganz hingeben. — Die Erklärungen der andern Ausleger weichen sehr ab. Tholuck faßt ζωή nicht als Gegensatz zu θάνατος, sondern als Beschaffenheit des πνεῦμα: "jener Trieb des neuen göttlichen Lebensprincips, welches die geistliche Gemeinschaft mit Christo mittheilt", wie an sich unklar, so auch durchaus gegen den nothwendigen Gegensatz von νόμου - θανάτου. Rückert nimmt wohl fälschlich νόμος τοῦ πνεύματος für Bezeichnung des Christenthums: "die neue Veranstaltung Gottes, welche, während die erste mir kein Heil bringen konnte, mit ihrem Gebote und ihrem Buchstaben ꝛc. ganz Geist ist ꝛc."

V. 3. Grund und Erläuterung des Vorhergehenden, d. h. daß und inwiefern der Mensch von jenem Gesetze der Sünde befreit sey: denn Gott selbst hat durch seinen Sohn die ἁμαρτία verurtheilt, und so die Macht der ἁμαρτία

im Fleische gebrochen. — τὸ γὰρ ἀδύνατον τοῦ νόμου: das Unmögliche des Gesetzes, nom. absolut., gleichsam eine Apposition zu dem ganzen Satze, so: Gott hat verurtheilt (dazu in Apposition), was für das Gesetz unmöglich war. — ἐν ᾧ ἠσθένει διὰ τῆς σαρκός, Erläuterung, warum das Gesetz das, wovon die Rede ist, nicht auszuführen vermochte: worin es schwach war durch das Fleisch, d. h. was zu thun es durch die vorherrschende Gewalt der Sinnlichkeit verhindert wurde. — ὁ θεός, Subject des ganzen Satzes. — τὸν ἑαυτοῦ υἱόν: seinen eignen Sohn. Hier mag mit Recht ein Anklang an die Vorstellung von Jesu, als einer höhern Natur (wie Paulus sie später gehabt, s. oben zu V. 4.), gefunden werden. — πέμψας. Das Auftreten des Messias ist eine Sendung von Gott, er tritt auf Gottes Geheiß auf. — ἐν ὁμοιώματι σαρκός. Christus hat nur einen dem sündigen Leibe der andern Menschen, d. h. dem Körper, in welchem das Princip der Sünde vorherrschte, ähnlichen Leib gehabt, nicht selbst einen sündhaften, jenem Gesetze der Sinnlichkeit, das zum Tode führte, unterworfenen. Paulus will damit Christum als unschuldiges und fleckenloses Opfer darstellen. — καὶ περὶ ἁμαρτίας, anzuknüpfen an πέμψας: Gott sandte ihm um der Sünde willen, um die ἁμαρτία als Princip zu vernichten, ihre Gewalt zu brechen. Diese Fassung (wie sie auch von Beza wohl schon gemeint war: **ut peccatum aboleret in carne nostra**) scheint so sehr durch den ganzen Zusammenhang empfohlen und besonders durch das gleich Folgende so gerechtfertigt, daß man sich denn freilich wundern mag, wie fast alle Ausleger darüber streiten, ob der Sinn sey: Christus wurde gesandt, um die Sünde zu sühnen, im weitern Sinne, oder: als Sühnopfer für sie im engern Sinne, wofür sich nun auch Rückert wieder entschieden hat. So gewiß es Paulinische Ansicht ist, daß Christus die Sünde der Menschheit gesühnt habe, so wenig paßt dieser Gedanke in diesen Zusammenhang. Hier handelt es sich von dem Kampfe der beiden Naturen im Menschen, und der Veränderung, die Christus darin erwirkt, und dem entspricht: Christus wurde gesendet, um die Sünde als Princip zu brechen, — nicht: um die durch sie erwirkte Schuld aufzuheben.

schehen sey. Wollen wir nun nicht zugeben, daß Paulus bei jener dämonologischen Ansicht als solcher stehen geblieben, ohne sie weiter auf wirkliche Verhältnisse zu beziehen und namentlich mit seiner sonst so klar vorliegenden Lehre im Einklange zu denken, so werden wir den Gedanken auch hier ohnstreitig aus seiner ganzen bisherigen Lehre zu entwickeln, wie damit in Einklang zu bringen haben, und da scheint denn das Ganze so. Paulus gründet seine Predigt von der Nothwendigkeit des Christlichen Heiles auf das Verhältniß der ganzen Menschheit zu Gott, wie es vor und ohne Christus gewesen ist, und noch ist. Alle Menschen sind Sünder, — Heiden, wie Juden, — weil sie das Gesetz Gottes nicht erfüllt haben. Die Heiden nicht das in das Herz geschriebene Gesetz, — die Juden nicht das mosaische. Als letzten Grund davon hat der Apostel die Sinnlichkeit des Menschen in ihrer sündhaften Richtung bezeichnet, nennt als Wendepunkt des ganzen Seyns des Menschen die nun von Gott durch Christum geschehene Verurtheilung derselben, — gibt nicht nur sogleich (s. zu V. 4.) als letzten Zweck davon an, daß der Mensch fortan vor Gott gerecht und der Belohnung der Gerechtigkeit vor Gott theilhaftig werde, sondern gründet auch darauf nun den Satz, daß der Mensch

„Eins mit ihm wird und geistig mit ihm stirbt, an dem ist eben damit „auch das Urtheil über die Sünde vollzogen, er ist also von der Sünde „und ihrem Gesetze frei, und kann nun das Gesetz erfüllen, als einer, „in welchem nicht das Fleisch, sondern der Geist lebt und regiert". — muß erinnert werden: Rückert geht davon aus, die Strafe der Sünde ist der Tod, — da ist aber Sünde schon in einem ganz andern Sinne genommen, als es Paulus faßt, — dann ist es Sünde im concreten Falle, — ein Erfolg jenes Princips. Ferner durch das Hingeben Christi in den Tod werden die einzelnen Sünden bestraft, aber — nicht die Sünde als Princip aufgehoben. Rückert nimmt dann zu Hülfe, daß, wer an Christum glaube, geistig mit ihm sterbe; das war aber bei Paulus (VI.) eine Argumentation für sich, die mit der Verurtheilung der Sünde selbst in gar keiner Beziehung stand und steht, s. oben. Endlich bleibt immer die Frage übrig: was sich nun Paulus dabei gedacht habe, daß durch den Tod Christi das Urtheil über die Sünde an dem Einzelnen vollzogen sey, — ferner, inwiefern der Mensch frei werde, und nur die Wahl, daß sich Paulus selbst nicht verstanden hat, oder wir ihn nicht. Und wie klar hat gewiß Paulus auch hier gedacht und empfunden!

fortan nach dem πνεῦμα leben könne und solle (V. 12 ff.). Konnte aber der Mensch vorher wegen eines in ihm selbst liegenden Hindernisses nicht nach dem πνεῦμα leben, so muß auch in ihm selbst durch jene Verurtheilung eine reale Umänderung vorgegangen seyn. Achten wir nun auf den Begriff, der sonst im N. T. mit dem Verurtheilen des bösen Princips durch Gott verbunden wird, so ist er nach der Sprache, wie nach den wirklichen Verhältnissen der, daß dasselbe in seiner Wirksamkeit, und seiner Macht gebrochen und vernichtet wird (s. Joh. 12, 31. 16, 11.). Nach dem ganzen bisherigen Lehrbegriffe des Apostels ist nun das neue in Christo beginnende Leben bedingt durch den Glauben, jene Verurtheilung selbst durch Christus geschehen, und — dadurch wohl der Gedanke des Apostels scharf genug bestimmt. Nur im Glauben, d. h. der Anerkennung der eignen Sündhaftigkeit vor Gott und des Bedürfnisses der Vergebung des heiligen Vaters im Himmel wird der Mensch der Segnungen Christi sich bewußt und theilhaftig, und Gott hat eben die Sünde, d. h. die Sinnlichkeit in ihrer sündhaften Richtung durch Christum in aller Menschen Gemüth so verurtheilt, und ihrer Macht beraubt, daß er dem Menschen durch Christum den Sieg über die sündhafte Natur gegeben hat. Es hat nämlich die sündhafte Sinnlichkeit nur so lange Gewalt über den Menschen, als er sie nicht ihrem wahren Wesen nach erkennt. Nun hat Gott Christum gesandt, und ihn nicht nur die reinere Erkenntniß Gottes und seiner Heiligkeit und daß der Mensch auch heilig werden solle, verkünden, sondern ihn auch als fleckenloses Opfer für die Sünden der Menschen sterben lassen, d. h. (wenn wir (s. oben) den ewig wahren Gedanken des Apostels aus seiner Hülle entkleiden) die Wahrheit seiner Lehre von der Sündigkeit der Menschheit vor Gott und der Nothwendigkeit der Buße und Versöhnung mit dem Vater, auch durch seinen Tod besiegeln lassen, damit durch den Glauben an ihn die Menschheit wirklich mit Gott versöhnt und geheiligt werde. Dadurch ist denn aber auch dargethan, daß die Sünde (zu deren Erkenntniß und Brechung Christus sterben mußte), vor Gott strafbar sey, so wie, daß alle Menschen Sünder und der Vergebung und Versöhnung bedürftig sind, und so ist der

Menschheit (im Ganzen, wie im Einzelnen) der Unwerth der Sünde zum Bewußtseyn gebracht, — in Folge davon ihr wahres Wesen erkannt, — der Mensch fortan ebenso von Haß und Abneigung gegen die sündlichen Triebe erfüllt (wenn er glaubt), als von wahrer Liebe zu Gott und allem Guten bewegt, — so der Sünde ihr Reiz genommen, — ihre Macht gebrochen. Dagegen ist nun das πνεῦμα, als der gottverwandte Theil im Menschen (eben weil das andere Princip seine Herrschaft in Gemüthe verloren hat) in freier Anerkenntniß des Werthes des Göttlichen und Liebe zu ihm durch Christi Lehre und Beispiel so erstarkt, daß es fortan ein neues geistiges (nun eins mit dem göttlichen Geiste, der nun in den Menschen einkehrt und ihn heiligt, s. oben V, 5.) Gesetz in dem Menschen wird, d. h. ein überwiegender Bestimmungsgrund seines Seyns und Wesens, nach welchem er fortan den Werth der Tugend freudig anerkennt, und in eigener freier und freudiger Selbstbestimmung *) in Christo Gott und der Tugend freudig dient. So ist nun erst die Erlösung in Christo wahrhaft vollendet, — und das Leben wieder gewonnen. Und daß der Mensch das erkenne, und nimmer davon weiche, dazu stellt der Apostel die hohe Forderung des Glaubens an die Versöhnung in Christo, und — das ist die höchste wie die tiefste Lehre des Christenthums und seiner Wahrheit und Herrlichkeit für alle Zeit — so lange die Menschheit das erkennt und sich davon leiten läßt, hat sie Tugend und Friede mit Gott und Leben nnd Seligkeit. So schließt und vollendet sich der Lehrbegriff unseres Apostels.

---

*) So wird gewiß erst klar erkannt, was man sich eigentlich unter dem πνεῦμα, den das Christenthum gebe, zu denken habe. Es ist von Usteri, Tholuck und Rückert nur so viel dargethan gewesen, daß der Apostel im Gegensatz zum jüdischen νόμος eine freie Selbstbestimmung zum Guten meine, und das richtig. Aber wiefern das Christenthum das leiste, wie es den Menschen fähig mache, den göttlichen Geist in sich aufzunehmen, s. oben, auch V, 5., war und blieb dunkel, und ungewiß, ob man sich vielleicht das Ganze als eine Eingebung von Gott zu denken habe, von der man keinen Anknüpfungspunkt weiter wisse.

V. 4. Der Zweck, warum Gott die ἁμαρτία durch Christum verurtheilt habe, so wie die Bedingung, die die Menschen zu erfüllen haben, damit jener Zweck wirklich erreicht werde. — ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῇ ἐν ἡμῖν, mannichfaltig erklärt und wirklich schwer zu deuten. Auch hier scheint mir der wahre Sinn noch nicht ausgesprochen. Alles kömmt an auf die Erklärung von δικαίωμα und ἐν ἡμῖν. Jenes scheint mir nur als "Rechtfertigungsurtheil des Gesetzes" richtig erklärt zu werden, dieses durch: "an uns, bei uns", der Sinn des Ganzen aber: damit der Ausspruch des Gesetzes, welcher für gerecht erklärt, und so nicht nur von der Strafe der Sünde befreit, sondern den Lohn der Gerechtigkeit zusichert, an uns erfüllt werde, wenn wir anders rc. Für diese Fassung scheint zu sprechen: 1) die Sprache. δικαίωμα bedeutet: a) das, was recht gethan ist. b) ein Urtheilsspruch, Rechtsspruch, der nun entweder verdammt, also ein Strafe drohendes Urtheil, I, 32., oder losspricht, Rechtfertigungsurtheil, 5, 16. c) im Plur. τὰ δικαιώματα: Gebote, insofern die einzelnen Rechtsaussprüche Gebote über das werden, was geschehen soll. Luc. 1, 6. Röm. 2, 26. Hebr. 9, 1. Suidas: τὰ δικαιώματα νόμος· ἐντολαί. Demnach dürfte die gewöhnliche Erklärung von δικαίωμα: Gebot (Bretschneid., Rückert), wohl nicht richtig seyn, da auch nicht ein Fall im N. T. vorkömmt, wo es im Sing. zweifellos jene Bedeutung hätte (über I, 32. s. oben). Daß wir aber nun δικαίωμα gerade vom rechtfertigenden Urtheile zu verstehen haben, dafür spricht nun 2) der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden. Paulus will darthun, daß den Christen jetzt kein κατάκριμα mehr drohe (V. 1.); denn, sagt er, das Gesetz des Geistes hat (V. 2.) befreiet vom Gesetze der Sünde und des Todes, denn Gott hat die Sünde verdammt (V. 3.), wozu nun? Die Absicht muß ohnstreitig ein scharfer Gegensatz gegen die Sünde und ihre Folgen seyn; er ist nur: daß wir gerecht und der Folgen der Gerechtigkeit theilhaftig würden. Der eigentliche Gegensatz liegt also in Verdammung der Sünde und Rechtfertigung für uns. So entspricht die Bedeutung von δικαίωμα vollkommen dem ersten Verse, und steht in scharfem Gegensatze zu κατέκρινε, weshalb es auch scharf vorangestellt scheint. 3) der Zusammenhang mit dem Folgenden. Zuerst folgt

die Bedingung, unter welcher jenes Rechtfertigungsurtheil erfüllt werde: wenn die Menschen nun nicht mehr nach der σάρξ, sondern nach dem πνεῦμα wandeln. V. 5—6. aber sollen nachweisen, inwiefern unter dieser Bedingung jene Erfüllung des Rechtfertigungsurtheiles möglich sey, insofern nämlich nur die, die so leben, nach jenen höhern Gütern, die das Rechtfertigungsurtheil gewährt, streben: denn, sagt der Apostel, wer nach der σάρξ lebt, der strebt gar nicht nach dem Heil und Glück der Rechtfertigung, sondern nach dem des Fleisches, d. h. Niederem und Verderblichem rc. 4) scheint dafür der Hauptgedanke des ganzen folgenden Abschnittes V. 12. 13. zu sprechen, wo der Apostel darthun will, daß die Christen nicht mehr κατὰ σάρκα leben dürften, weil das den Tod bringe. Diese Fortführung des Gedankens paßt wohl kaum zu einer andern Erklärung, weil sie sich dann immer an einen Nebengedanken, nach der gegebenen aber an den Hauptgedanken anschließt, nämlich so: Gott verdammte die Sünde, daß wir von nun an die Gerechtigkeit und die Vortheile der Gerechtigkeit haben sollten, folglich, fährt er dort fort, müssen wir darnach streben rc. 5) paßt die gegebene Erklärung wohl auch am besten zur Hauptabsicht des ganzen Briefes. Sie ist, darzustellen: das Christenthum gewähre die δικαιοσύνη, und damit Leben und Heil, und damit trifft der Gedanke unserer Erklärung zusammen: Gott habe durch Christum die Sünde verurtheilt, damit das Rechtfertigungsurtheil an uns erfüllt werde. — Wir kommen zu den andern Erklärungen. Man hat es erklärt: 1) daß wir für gerecht erklärt würden, von der Rechtfertigung im dogmatischen Sinne; so die ältern Ausleger, und sie dürften der Wahrheit sehr nahe gekommen seyn, und nur die Folge jenes Rechtfertigungsurtheiles zu wenig beachtet haben. 2) daß wir nun wirklich das Gesetz erfüllen könnten, Böhme, Schott, Tholuck, Rückert; aber a) δικαίωμα scheint das nicht zu bedeuten, s. oben. b) paßt es nicht zu dem Hauptgedanken des ganzen Abschnittes, und ist kein Gegensatz zu dem kurz vorher ausgesprochenen Gedanken. Der Hauptgedanke ist: es droht keine Verdammung mehr, denn Gott hat die Sünde verdammt, wozu? Nach dieser Erklärung: "daß wir das Gesetz erfüllen könnten." Weit passender ist aber doch: daß wir gerecht würden, insofern

darin nicht nur die Erfüllung des Gesetzes mit einbegriffen ist, sondern auch gleich die Folgen desselben geltend gemacht werden, worauf dann die ganze fernere Ermahnung gegründet ist. 3) daß das Verdammungsurtheil des Gesetzes an uns vollzogen würde, und damit nun in Beziehung auf uns aufgehoben wäre, Zachariä, Bretschneider; aber das scheint: a) gegen die Sprache. πληροῦν τὸ δικαίωμα, h. doch nur: ein Urtheil ausführen, nicht vollenden im Sinne des Aufhebens. b) gegen den Zusammenhang. Es soll unstreitig durch die Veranstaltung etwas Gutes gewirkt werden. Dazu gelangen wir aber bei dieser Erklärung nur sehr mühsam. Es wird darnach das Strafurtheil des Gesetzes an der Sünde vollzogen, und für uns geht das Gute der Befreiung hervor, und so muß man sich erst hinarbeiten zur Gerechtigkeit und ihrem Lohne, warum sie denn nicht gleich annehmen? 4) daß die Verheißung Gottes an uns erfüllt werde, Koppe; er erklärt τὸ δικαίωμα ipsa praemia, quae lex promittit. Auch er ist der Wahrheit gewiß sehr nahe gekommen, nur hat er in geradem Gegensatze gegen die ältern Ausleger gleich allein die Folge des Rechtfertigungsurtheils in's Auge gefaßt, und der ursprüngliche und auch hier durchaus nothwendige Begriff des Rechtsausspruches geht verloren. — ἐν ἡμῖν, erklärt: in uns, durch uns, an uns, unter uns, kann nach der gegebenen Erklärung von δικαίωμα nur: an uns, bedeuten.

V. 5. Die Beziehung ist schon zu V. 4. angegeben. Nur die, will der Apostel sagen, die so leben, streben wirklich nach jenen höhern Gütern: denn, sagt er, wer nach der σάρξ lebt, strebt auch nach dem des Fleisches, dagegen, wer nach dem πνεῦμα, der allein hat sein Streben auf das Höhere, auf Leben und Frieden gerichtet. — οἱ γὰρ - ὄντες, s. v. a. κατὰ σάρκα περιπατοῦντες: welche ihr Leben nach der Sinnlichkeit anstellen. — τὰ τ. σ. φρονοῦσιν: deren Dichten und Trachten geht auch nur auf die Sinnlichkeit, und was sie mit sich bringt. — τὰ τῆς σαρκός, hier ebensowohl die Genüsse der Sinnlichkeit, als auch die Folge davon: der Tod, deren Verhältniß hier so ist, daß die Menschen sich durch die Genüsse bestimmen lassen, der Apostel aber hauptsächlich auf die Folgen sieht, und aus ihnen einen Beweis-

grund entlehnt. — τὰ τοῦ πνεύματος, ebenso: sowohl die höheren Anforderungen des πνεῦμα an den Menschen, als auch die seligen Folgen davon.

V. 6. Hier macht γάρ Schwierigkeit, das ganz gegen seine gewöhnliche Bedeutung gebraucht scheint. Koppe: "γὰρ non jungit haec superioribus, sed ad alterum membrum τὸ δὲ φρόνημα est referendum, pro ἀλλὰ τὸ μὲν φρόνημα τῆς σαρκός — τὸ δὲ φρόν. τ. πν.", 1) der Natur von γάρ durchaus zuwider, 2) sieht man dabei keine rechte Beziehung des Gedankens, weder auf das zunächst Vorhergehende, noch im ganzen Zusammenhange ein. Der Satz steht dann isolirt. Tholuck: "der Apostel gebe den endlichen Ausgang der Sünde und der Gnade an, γάρ sey bloße particula transeundi, besser stände δέ, welches aber eben vorangegangen", ebenfalls gegen die Sprache, wie den Zusammenhang. Ich urtheile so: der Apostel will auch hier Früheres begründen, nämlich angeben, warum der, der nach der σάρξ lebt, nicht nach den höhern Gütern streben könne, und warum bei denen κατὰ πνεῦμα das Gegentheil Statt finde: denn, sagt er, das Streben der σάρξ ist nun einmal auf Elend und Tod, dagegen das Streben des πνεῦμα auf das Höhere, auf Leben und Frieden gerichtet. Er verweis't also auf die einmal der Natur der Sache nach Statt findende innere Verbindung der σάρξ und des θάνατος; die κατὰ σάρκα Lebenden beherrscht die σάρξ, und treibt sie zu τὰ τῆς σαρκός.

V. 7. erläutert der Apostel das Vorige noch durch Angabe des Verhältnisses des Strebens der σάρξ zu Gott. Die σάρξ, sagte er V. 6., will den Tod, denn, setzt er hinzu, sie ist Gott feind &c. — διότι: propterea quod. — ἔχθρα, bezogen auf σάρξ, eine constructio ad sensum. — τῷ γὰρ — ὑποτάσσεται. Der Apostel stellt die σάρξ, als Sitz der ἁμαρτία, als Princip, ihrem Wesen nach im Gegensatze zu Gott befindlich, dar: sie unterwirft sich nicht, und kann es auch gar nicht, nämlich ihrem innern Wesen nach; thäte sie es, so hörte sie ja ihrer innern Wesenheit nach auf.

V. 8. Anwendung von dem Verhältnisse zwischen der Sinnlichkeit und Gott auf das der Menschen, die nach ihr leben, zu Gott, — solche gefallen Gott nicht.

V. 9—11. macht der Apostel von dem bisher im Allgemeinen über das Leben κατὰ πνεῦμα und κατὰ σάρκα Gesagten die Anwendung auf die Christen in Rom, indem er zeigt, in welchem Falle sie nach dem πνεῦμα lebten, und welche Vortheile sie dann erwarteten.

V. 9. Wollt ihr aber, sagt der Apostel, nicht mehr unter der Herrschaft des Fleisches, sondern des Geistes stehen, so muß der Geist Gottes in Euch wohnen. Was πνεῦμα, im Gegensatze zur σάρξ, vom Menschen bedeute, ist schon oben erörtert: nämlich das Geistige, Höhere, und ebendarum Edlere, nach welchem der Mensch der geistigen höheren Ordnung der Dinge, deren Ziel und Vollendung Gott selbst ist, angehört, und das nun im Christenthum auf's neue geweckt und gekräftigt zu einem neuen besondern Lebenselemente der Christen wird. Aber was bedeutet nun πνεῦμα θεοῦ? Es scheint zu fassen als der Geist Gottes in seiner höchsten sittlichen Bedeutsamkeit, d. h. indem auch wir fast gezwungen sind, mit dem A. und N. T. anthropopathisch von Gott zu reden, Gottes Geist, insofern er als höchste sittliche Vollendung, als Gipfel der heiligen sittlichen Weltordnung, zugleich Quell und Vollendung alles höhern sittlich geistigen Lebens ist. Wenn aber nun der Apostel verlangt, daß dieser Geist in den Christen wohnen solle, so kann er nur die höchste geistige Veredlung derselben meinen, was auch wir als ein Einwohnen des Geistes Gottes bezeichnen, des frommen Glaubens, daß, wo der Mensch sein Herz dem göttlichen Geiste bereite (s. oben V. 3.), derselbe auch einziehe und Wohnung mache, und Friede und Freude schaffe die Fülle. Das, ist nun die Forderung des Apostels, sollen die Christen thun, sie sollen den Geist Gottes, die Quelle und Vollendung alles höheren geistigen Lebens, in sich aufnehmen, und fortan würden sie nach dem Geiste leben. Die so tiefe, als ewige Wahrheit, die hiermit ausgesprochen, will aber nun nicht mehr erklärt, — nur empfunden werden. Wo Gottes Geist wohnt, da ist geistiges Leben überhaupt heimisch geworden, und ebendarum fordert Paulus, daß der Mensch sich, um sittlich zu leben, hinwenden und erheben solle zu dem geistigen Urquelle selbst. — εἰ δέ — αὐτοῦ, fügt der Apostel eine neue wichtige Grundbedin-

gung für ein würdiges Leben der Christen hinzu: auch der Geist Christi müsse in ihnen wohnen, wer ihn nicht habe, gehöre Christo nicht an. — πνεῦμα Χριστοῦ. Wie das Wohnen Gottes im Menschen die Spitze aller sittlich geistigen Veredlung bezeichnen sollte (s. oben V. 3.), so wird hier gefordert, daß, wer Christo angehören, d. h. in wahre enge und würdige Verbindung mit ihm kommen, und wirklich sein Heil gewinnen wolle, auch die höhere, geistige göttliche Gesinnung, wie sie in Christo zur Erscheinung gekommen ist, in sich aufnehmen und bewahren müsse. In welchem Verhältnisse stehen nun πνεῦμα θεοῦ und πνεῦμα Χριστοῦ zu einander? Man hat sie öfter für gleich gehalten, und so thut Rückert, aber der Apostel macht V. 10 und 11. einen förmlichen Gegensatz zwischen beiden, und schreibt jedem eine besondere Wirkung zu. Es scheint, Paulus fasse das πν. θεοῦ als das höchste πνεῦμα, die Quelle und Vollendung alles πνεῦμα, das πνεῦμα Χριστοῦ aber als den höheren gottähnlichen Sinn, der in Christo zur Erscheinung gekommen ist, und stelle nun an die Christen die Forderung, als solche nicht nur das πνεῦμα Χρ. zu haben, sondern auch dem πν. θ., als der Vollendung alles Geistigen in sich eine Wohnung zu bereiten, eben damit sie ganz vollendet werden.

V. 10. 11. gibt der Apostel die seligen Folgen an, die das Einwohnen des Geistes Christi und Gottes in den Christen haben würde, und zwar so, daß er einen Unterschied zwischen dem Geiste Christi und Gottes macht, und den Besitz des Geistes Gottes als das Höchste, und die Vollendung des Menschen fordert. Wenn Christi Geist in dem Menschen lebt, so ist der Körper noch sinnlich, und dadurch noch der niederen, Gott und seinem Heile abgewandten, Ordnung der Dinge zugehörig, wenn auch sein Geist dem Geistigen wieder gewonnen ist (V. 10.); wenn aber Gottes Geist in dem Menschen wohnet, so wird der Mensch auch seiner sinnlichen Natur nach veredelt, und so eben ganz vollendet werden (V. 11.). — In der Erklärung beider Verse liegt der Hauptpunkt darin, wie V. 10. νεκρόν und V. 11. ζωοποιήσει καὶ τὰ θνητὰ σώματα verstanden werden müssen, nämlich ob νεκρόν geisti-

gen, oder leiblichen Tod bedeute, und sodann von geistiger oder leiblicher Wiederbelebung die Rede sey. Es sind drei Erklärungen gegeben: 1) es sey in beiden Versen von leiblicher Auferstehung die Rede, Calv., Bengel., Baumgart., Justinian. und neuerdings Tholuck und Rückert: 2) in V. 10. sey die Rede vom geistigen Tode, in V. 11. aber von leiblicher Wiederbelebung; der Gedanke: wie Jesus leiblich auferstand, so würden wir nicht nur geistig, sondern auch zur Vollendung unseres Glückes dereinst leiblich wieder auferstehen: so, mit verschiedenen Modificationen: Orig., Theod., Oecum., Grot., Mel., Hunn., Mich. 3) Paulus rede in beiden Versen bildlich von einem geistigen Tode, und einer geistigen Wiederbelebung, Chrysost., Erasm., Piscat., Locke, Chr. Schmidt, Böhme, a. — Nur die bildliche Erklärung scheint wichtig, so daß in beiden Versen vom geistigen Tode und geistiger Wiederbelebung die Rede ist, und erkläre ich die streitigen Worte so: νεκρὸν δι' ἁμαρτίαν, todt, d. h. elend wegen der Sünde, — ζωοποιήσει κ. τ. θν. σ.: er wird die noch dem Tode unterworfenen, d. h. durch die inwohnende Sünde noch dem Elende preis gegebenen Körper lebendig machen, d. h. in einen höhern Zustand des Lebens erheben, in dem auch sie veredelt werden; Sinn des Ganzen: wenn aber Christus (sein Geist) in euch ist, so seyd ihr zwar in Ansehung des Körpers noch zum Guten unfähig, und wegen der inwohnenden Sünde elend, in Ansehung eures Geistes aber, weil ihr ja die δικαιοσύνη habt, dem Guten wieder zugewendet und glücklich. Wenn aber nun der Geist dessen, der Jesum von den Todten auferweckte, in euch wohnet, so wird der, der Jesum von den Todten auferweckte, auch eure, noch dem Tode (Sünde und Elend) unterworfenen Körper zum Leben führen, d. h. auch eure sinnliche Natur veredeln und so auch ganz vollenden. Dafür spricht: 1) νεκρός bedeutet sonst stets den abgeschlossenen Zustand des Todtseyns, classisch, wie im N. T. Im N. T. wird es aber bildlich von dem Erstorbenseyn für das Gute gebraucht, Jacob. 2, 20. 26. Matth. 8, 22. Luc. 9, 60. Ephes. 5, 14. Apocal. 3, 1., und sein Begriff des Todes schließt immer zweierlei ein: a) Mangel an Wirksamkeit zu etwas: Jacob. 2, 20. und b) den Begriff

des Elendes. Welcher Begriff vorherrsche, muß der Zusammenhang entscheiden, oft können aber auch beide in einer Stelle gemeint seyn, insofern das Elend eben durch die Unfähigkeit zum Guten bedingt ist, und so scheint es an unserer Stelle. Dagegen dürfte sich nun die Erklärung des νεκρόν vom leiblichen Tode, in der Bedeutung sterblich, kaum rechtfertigen lassen. Denn so gewiß der Zustand des Todtseyns, moralisch gewendet, eine Erstorbenheit für das Gute bedeutet, so wenig scheint νεκρόν (als Zustand des Todtseyns) s. v. a.: sterblich, oder: "eine Beute des Todes (Rückert)" bedeuten zu können. Es wird dabei auch der Gegensatz zwischen νεκρόν und ζωή aufgehoben, wie er bei der gegebenen Erklärung scharf bleibt. Daß ζωοποιήσει aber wenigstens eben so gut bildlich gesagt seyn kann, als eigentlich, beweisen Joh. 6, 63. 1 Cor. 15, 45., insbes. 2 Cor. 3, 6. Galat. 3, 21. Ebenso scheint es mit θνητά. Auch dieses scheint gleich gut metaphorisch, dem Tode (Sünde und Elend) unterworfen, als eigentlich erklärt werden zu können. s. 2 Cor. 4, 11. 2 Cor. 5, 4. Darnach scheint die bildliche Auffassung sprachlich nicht nur so gut, als die eigentliche, sondern wegen νεκρόν besser. Mehr aber spricht für sie 2) der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden. Paulus schildert von Cap. VIII, 1. die durch die Verdammung der Sünde gewirkte große Veränderung für die Christen. Die Macht der ἁμαρτία ist gebrochen, der Christ kann nun nach dem πνεῦμα leben, und — schließt sich unsere Erklärung an — er thut es nicht nur, sobald das πνεῦμα θεοῦ, als Urquell alles πνευματικόν in ihm ist, sondern er wird auch dadurch ganz vollendet und glücklich, weil, während das Einwohnen des Geistes Christi dem Geiste des Menschen wegen der wieder verliehenen δικαιοσ. die ζωή gibt, (V. 10.), das πνεῦμ. θ. nun auch den Körper durchaus seinem Elende entreiß't, und so den ganzen Menschen vollendet und beseligt (V. 11). So wird die mit VIII, 1. begonnene Schilderung des glücklichen Zustandes der Christen bis zum höchsten Gipfel der Erhabenheit und Herrlichkeit fortgeführt. Wie wenig passend erscheint dagegen die Durchführung der anderen Erklärung: dem Christen droht kein κατάκριμα mehr — die ἁμαρτία ist gebrochen — der Christ kann nach dem πν. leben. Er thut es, wenn das πνεῦμα θεοῦ in ihm ist; — ist nun der Geist

Christi in ihm, so ist der Leib noch sterblich, — ist aber Gottes Geist in ihm, so wird dieser auch den Körper wieder vom leiblichen Tode erwecken. Wie käme denn Paulus darauf? Im ganzen vorhergehenden Cap. spricht er nur von der Herrschaft der ἁμαρτία, wie sie die Kraft zum Guten lähme ꝛc., und der Uebergang zur leiblichen Auferstehung scheint in der Schilderung eines rein geistigen sittlichen Glückes, auf welche es doch dem Apostel ankömmt, doch gar wenig an seiner Stelle.

2) V. 12 — 31. Daher dürfen wir auch nicht mehr nach dem Fleische leben: denn nach dem Fleische leben bringt Tod, nach dem Geiste dagegen bringt Freude, Glück, ja ewige Seligkeit und Herrlichkeit, die, wenn auch verborgen, dennoch gewiß ist.

V. 12. Aus dem oben (V. 6 — 11.) angegebenen Verhältnisse der σάρξ und des πνεῦμα, daß die σάρξ nur den Tod bringe und Gott nicht gefalle, das πνεῦμα aber Leben und Frieden erwirke, ja den ganzen Menschen veredle und vollende, zieht der Apostel nun die Folgerung, daß die Christen demnach nicht mehr nach der σάρξ, sondern nach dem πνεῦμα leben müßten. — ὀφειλέται ἐσμέν: sind wir Schuldner, oder verpflichtet. — τοῦ κατὰ σάρκα ζῆν, erläuternde Folge, so daß wir leben müßten. Den sich nun von selbst ergebenden Gegensatz: ἀλλὰ τῷ πνεύματι, τοῦ κατὰ πνεῦμα ζῆν (Böhme) hat der Apostel nicht ausgesprochen, sondern seinen Lesern überlassen, sich ihn selbst zu bilden.

V. 13. Obwohl der Apostel die eben ausgesprochene Ermahnung aus Früherem hergeleitet, und sie demnach genug begründet ist, so kann er sich doch dabei nicht beruhigen, sondern fügt nochmals eine Begründung jenes für das praktische Leben so wichtigen Satzes hinzu, abermals auf die Folgen je des geistigen oder sinnlichen Lebens hinweisend. — ἀποθνήσκειν, wieder zweifelhaft, ob geistiges oder leibliches Sterben gemeint sey, und Rückert hat sich viele Mühe gegeben, die Erklärung vom wirklichen Tode zu erweisen, und erklärt: „ἀποθνήσκειν bezeichnet also hier den Tod in seinem ganzen Umfange, gleichsam den idealen Tod, der allem Leben schlechthin und für immer ein Ende macht". Aber die Erklärung ist wohl ebenfalls durch das Obige schon bestimmt, insofern das, woraus erst V. 12.

gefolgert worden, hier wieder als Grund angeführt wird, so daß auch hier: sterben, durch: elend, unglücklich werden, erklärt werden muß. — τὰς πράξεις τοῦ σώματος: die ganze sündliche Wirksamkeit des Körpers, der hier anstatt der σάρξ gleichsam als das sinnliche Princip selbst genannt wird, ebensowohl: die äußeren Handlungen, als die inneren Regungen. Für σώματος haben sehr bedeutende Auctoritäten (D. E. F. G. vulg. clar. germ. harl. Cypr. Iren. Tertull. Ambros. Aug. Hieron. Didym. Ruffin. Pelag. Ambrosiast.) τῆ σαρκός. Gleichwohl scheint σώματος die ursprüngliche Lesart. Denn 1) ist augenscheinlich τοῦ σώματος mehr die Lesart des Orients gewesen, und nur die lateinischen Väter lasen τῆς σαρκός. 2) begreifen wir wohl, wie man σώματος durch σαρκός erklären wollte, und dieses in den Text kam, weil bisher immer von σάρξ die Rede war, aber es läßt sich nicht absehen, wie irgend ein Abschreiber für σαρκός hätte σώματος setzen mögen, und dürften Bengel und Griesbach mit Unrecht τῆς σαρκός aufgenommen, und Lachmann in σώματος wirklich die ursprüngliche Lesart hergestellt haben. — θανατοῦτε: vita privare, d. h. ihrer Kraft berauben, ertödten. — ζήσεσθε, Gegensatz von ἀποθνήσκειν: glücklich, selig werden. — Noch ist πνεύματι übrig; es scheint so zu fassen: durch den Geist, den die Christen selbst haben, der aber nun im Christenthume erst, wenn (s. oben V. 3.) der Unwerth der Sünde erkannt ist, und nun Gottes Geist den Christen durchdrungen und so das Geistige im Menschen gekräftigt und geheiligt hat, ein Princip wird, mit Hülfe dessen der Mensch der Sünde ganz Herr wird. Es sind also wohl in πνεύματι der Geist des Menschen und der Geist Gottes, als Quell alles Geistigen, nicht getrennt gedacht. Eben darum kann der Apostel auch augenblicklich an die Stelle jenes πνεῦμα das πνεῦμα θεοῦ setzen, indem er

V. 14. das Vorige so begründet, daß er zum Beweise jener glücklichen Folge (ζήσεσθε) aus der Wirksamkeit des Geistes in uns überhaupt hinweis't auf das Verhältniß derer, die jenes geistige, göttliche Princip in sich herrschen lassen, zu Gott selbst. Paulus hatte V. 13. gesagt, wenn ihr durch den Geist die Sinnlichkeit ertödtet, so werdet ihr leben, und führt nun als Grund an: daß ja die, in welchen der Geist so herrsche, das

ganze Heil und Glück der wahren Kinder Gottes erlangten. — ἄγονται: sich leiten lassen. — υἱοὶ θεοῦ: sie stehen im Verhältniß der Kinder zu Gott, d. h. sie haben wirklich zu Gott und erfahren auch von ihm die Liebe, wie sie zwischen Vater und Kind Statt findet, aber eben darum haben sie denn auch die selige Hoffnung aller der Wohlthaten von Gott, die ein Vater seinen Kindern erweis't.

V. 15 — 16. Beweis dafür, daß die Christen wirklich Gottes Kinder sind, durch Berufung auf den empfangenen Geist der Liebe von Gott. Nämlich daß die Christen als solche (s. oben zu V. 3.) das πνεῦμα empfangen, hat der Apostel schon vielfach ausgesprochen, zum Beweise der seligen Hoffnungen aber führt er nun den Christen die Art jenes πνεῦμα zu Herzen. Es sey nicht ein πνεῦμα δουλείας: ein solcher Geist, der die Christen wieder in ein knechtisches Verhältniß zu Gott setzen wolle. — εἰς φόβον: so daß ihr euch abermals fürchten müsset (Luther). Auf die herrlichste Weise macht hier der Apostel auf den großen Unterschied zwischen der neuen Heilsanstalt und der mosaischen Constitution aufmerksam. Im Mosaismus war Gott der Herr, der Gottesdienst Furcht vor Strafe bei Nichterfüllung seiner Gesetze, — nun ist Gott Vater seiner Kinder, ihr Gehorsam — Liebe. Daraus erklärt sich denn von selbst πνεῦμα υἱοθεσίας: der Geist, den sie empfangen, macht sie zu Kindern Gottes, und in diesem rufen sie — Ἀββᾶ, der chaldäische Name für Vater. — ὁ πατήρ. Paulus wählte zuerst als Jude die ihm für den Ausdruck des kindlichen Gefühles am meisten geläufige chaldäische Form, wie er als Kind gesprochen, fühlt sogleich die Nothwendigkeit der Verdeutlichung für seine Leser, und übersetzt ihn alsbald. Mit Recht mag gegen etwaige Behauptungen eines anderen Originaltextes als des Griechischen hier ein Grund für das Griechische gefunden werden; bei der Abfassung im Aram. (Bolten, Berthold.) wie im Lat. (Bellarmin, Salmeron), ist keine Weise der Entstehung abzusehen.

V. 16. Der Apostel beruft sich zur Bestätigung seiner Behauptung auf das Zeugniß, das der Geist den Christen selbst gebe. — αὐτὸ τὸ πνεῦμα: der Geist Gottes, der dem Christen geworden ist, selbst. — συμμαρτυρεῖ: legt Zeugniß ab für, bezeugt, indem das Compositum nur, wie öfter im

N. T., verstärkt: s. II, 15. — τῷ πνεύματι ἡμῶν, die höhere geistige Natur, die der Mensch als solcher hat. Fragt man nun, wie Paulus sich das Ganze gedacht habe, so hat gewiß Rückert so klar, als richtig geantwortet: "daß Paulus offenbar die sichere „Ueberzeugung, oder das lebendige Gefühl der kindlichen Stel= „lung gegen Gott, das er hatte, dem Geiste Gottes beilegte und „für sein Zeugniß nahm," — und das Ganze erscheint nach der zu V. 3. oben gegebenen realen Veränderung in dem Christen als solchen durchaus eben so klar, wie als ein nothwendiger Erfolg in seinem Geistesleben.

V. 17. Als Kinder haben nun auch die Christen bei Gott Anspruch auf die Wohlthaten, die ein Vater seinen Kindern gewährt, und zwar Ansprüche auf die größten Wohlthaten, insofern sie als Kinder Gottes gewissermaßen Brüder von Christo geworden sind, und daher denn auch, wenn sie sich ihm ähnlich zeigen, an der Verherrlichung, die ihm der Vater zutheilt, Theil nehmen. — εἰ δὲ τέκνα, ganz einfacher Schluß: sind wir Kinder — κληρονόμοι: so sind wir auch Erben, insofern das Kind Anspruch hat an das, was des Vaters ist. — συγκληρονόμοι. Der Apostel knüpft, wie öfter, das Schicksal der Christen, um deren ganze Herrlichkeit zu zeigen, eng an Jesum an: mit ihm sollen sie eng verbunden seyn, mit ihm leiden, mit ihm das ewige Leben ererben. Miterben aber nennt der Apostel die Christen, insofern Christus der eigentliche υἱὸς θεοῦ, und daher auch der eigentliche Erbe ist, und die Christen, falls sie den Geist Gottes in sich aufnehmen (V. 9.) und wirklich Gottes Kinder werden (V. 14.), nun Theil nehmen sollen an seiner Herrlichkeit. — εἴπερ - συνδοξασθῶμεν, folgt noch eine Bedingung der Miterbschaft von Christo und zugleich weitere Erörterung derselben. Miterben sollen wir seyn, εἴπερ συμπάσχομεν: wenn wir anders mitleiden, natürlich mit Christo, und das soll wohl nur bedeuten: gleich ihm Mühen und Leiden um des Guten willen ertragen. Dem Apostel trat nämlich, so oft er des Erlösers gedachte, sein Leiden, aber auch alsbald seine Verherrlichung, die mit dem glorreichen Akte der Auferstehung begonnen hatte, vor die Seele. Theils sein heißer Wunsch nun (Rückert), seinem Herrn in allen Dingen, soviel nur möglich gleich zu werden,

theils die Zeitumstände überhaupt, welche Leiden und Trübsal zur fast unvermeidlichen Begleiterinn des Christenthums machten, so daß es leicht scheinen konnte, als ob es Bedingung der Theilnahme an Christo wäre, lassen ihm die Leiden als nothwendige Bedingung davon erscheinen — *ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν*: daß wir auch wirklich dereinst an der allen wahren Jüngern bestimmten Herrlichkeit des Heilandes Theil nehmen können. Diese Mitverherrlichung ist natürlich der eigentliche Inhalt der Miterbschaft mit Christo.

V. 18 — 23. Von der seufzenden Creatur.

Schon der äußeren Form nach hängt der Abschnitt nicht nur unter sich, sondern auch mit dem Vorhergehenden sehr eng zusammen, da *γάρ* (siehe oben) die Verbindung bildet. Aber noch mehr zeigt sich ein solch enger Zusammenhang, und die Nothwendigkeit zugleich, bei der ganzen Erklärung darauf Rücksicht zu nehmen, sobald wir die an einander geknüpften Gedanken mit einander vergleichen. Es ist aber der Zusammenhang der: V. 18. erläutert und begründet zunächst den Ausspruch des Apostels, daß die Christen, wenn sie mit Jesu leiden, auch mit verherrlicht werden, und bezieht sich also zunächst auf *συνδοξασθῶμεν*, durch dieses auf *κληρονόμοι*, und steht so in einer wirklich scharfen Verbindung mit dem Hauptgedanken des ganzen Abschnittes, dem nämlich, daß die Christen nach dem *πνεῦμα* leben müßten, weil sie dadurch Heil und Leben erlangten. Es folgen sich die Gedanken nach ihrem inneren Zusammenhange so: nach dem *πνεῦμα* lebend (V. 13.) werdet Ihr glücklich werden, denn es macht Euch zu Kindern Gottes (V. 14). Daß ihr das seyd, dafür bürgt der Geist der Liebe (V. 15. 16). Als diese aber habt ihr denn auch Ansprüche auf die höchste Wohlthat von Gott, nämlich, daß ihr, wenn ihr dessen würdig seyd, mit Jesu verherrlichet werdet. Denn, fährt nun der Apostel V. 18. fort, eine solche Verherrlichung steht uns bevor*), und

*) Aehnlich wollte schon Koppe den Zusammenhang herstellen; er behauptet wenigstens entschieden, daß V. 18. eng mit V. 17. zusammenhänge, und hat auch das schon richtig bemerkt, daß der Gedanke zunächst durch *συνδοξασθῶμεν* motivirt sey. Dagegen behauptet er wohl mit Unrecht, daß V. 18. und was folgt, in gar keiner Bezie-

eben das erläutert und begründet er sodann aus der Sehnsucht der ganzen *κτίσις*.

V. 18. Der Zusammenhang ist schon angegeben; seinem Inhalte nach drückt er die Ueberzeugung des Apostels von einer bald bevorstehenden Verherrlichung der Christen aus. — *λογίζομαι γάρ*: denn ich halte dafür. — *τὰ παθήματα τοῦ νῦν καιροῦ*: die Leiden der jetzigen Zeit, d. h. alles das Ungemach, das die Christen der damaligen Zeit als solche zu erdulden hatten. Diese Zeit setzt der Apostel als einen besonderen Zeitabschnitt der gegenüber, die mit der bekanntlich nahe geglaubten Wiederkunft Christi und der damit verbundenen Umschaffung der Welt (Rückert) beginnt. — *οὐκ ἄξια*: nicht von gleichem Werthe, nicht vergleichbar sind, zu verbinden mit — *πρός*: in Ansehung, in Rücksicht auf — *τὴν μέλλουσαν δόξαν ἀποκαλυφθῆναι εἰς ἡμᾶς*: die Herrlichkeit, die bald offenbaret werden wird an uns.

V. 19. Grund, warum der Apostel jene Ueberzeugung hege: die Sehnsucht der *κτίσις*, die da auf die Offenbarung der Kinder Gottes wartet. — *ἀποκαραδοκία* (Etymol. M. *τῇ κεφαλῇ προβλέπειν*) ist wohl sehr richtig von Bretschneider erklärt (descendit ab *ἀποκαραδοκέω*, quod compositum est ex *ἀπό*, *κάρα* caput, et *δοκέω*, existimo sive *δοκεύω* observo, cujus certe significationem sequitur — et *ἀποκαρ*. est: ab omni parte, i. e. sollicite observo, cupide exspecto s. desidero, nostrum harren auf etwas): sehnsüchtige Erwartung. — *τῆς κτίσεως*, gen. subj. Insofern die Erklä-

hung zu der obigen Stelle V. 11 — 16. stehe. Böhme vermuthet, daß zwischen der Erwähnung der Leiden und dem *συγκληρονόμοι* und darnach auch mit dem Folgenden ein Zusammenhang Statt finde, hat ihn aber nicht nachgewiesen. Verfehlt aber scheint der Zusammenhang im ganzen Cap., wie auch dieses Abschnittes wieder von Tholuck, der als Theile 1) V. 1 — 10., dann 2) V. 10 — 17. "paränetische Einschaltung, durch welche alle Bekenner Christi ermahnt werden. ein wirkliches inneres Glaubensleben zu führen": und 3) 17 — 24, "die Kindschaft des Gläubigen gibt ihnen auch das Anrecht auf eine selige Ewigkeit", aufstellt, und zu V. 18. bemerkt: "es drängt sich dem Apostel auf, wie wenig die gegenwärtige Erscheinung der Christen dem, was sie dereinst seyn sollen, analog sey".

rung dieses Wortes so sehr durch das Einzelne des ganzen Abschnittes bedingt wird, daß sie unmöglich scheint, wenn nicht schon das Einzelne auf das Genaueste behandelt ist, so daß jene Erklärung eben nur das Resultat davon bildet, wird am passendsten erst nach V. 23. von ihr die Rede seyn. — τὴν ἀποκάλυψιν τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ: die Offenbarung der Kinder Gottes, d. h. das Eintreten des Ereignisses, durch welche die υἱοὶ τ. θ. als solche erscheinen, und nun zu der Herrlichkeit gelangen werden, die ihnen Gott bestimmt hat. — Paulus meint (s. auch Bretschn. Dogm. II, p. 406. Usteri Afl. 4. S. 342 ff.) die bei der herrlichen Wiederkunft Christi eintretende Veränderung der Dinge, bei welcher, nach vorhergegangener Auferstehung der Todten, Gericht gehalten wird, die Bösen von den Frommen gesondert, letztere aber zu den Lieblingen Gottes erklärt werden, Christus die Herrschaft über sie antritt, und damit das Messiasreich beginnt, wobei zugleich die ganze Erde (2 Petr. 3, 10-13. Hebr. 12, 26-29. Offenb. 21, 1. f. Jes. 65, 17.) eine erneute und schönere Gestalt gewinnt, kurz, nach der Vorstellung des Apostels, der Himmel auf Erden anhebt.

V. 20. Grund, warum die κτίσις sich so sehr nach jener Offenbarung der Kinder Gottes sehnet: ist sie doch jetzt in einem elenden Zustande, nicht nach eigenem Willen, sondern nach dem Willen Gottes ihm unterworfen. — τῇ ματαιότητι. Es könnte nach dem Sprachgebrauche des N. T. auf Götzendienst gehen (I, 21. Apg. 14, 15.), wird aber gleich vom Apostel selbst erklärt durch δουλεία φθορᾶς, und wohl mit Recht von den meisten Auslegern als Hinfälligkeit, Gebrechlichkeit verstanden, und ist demnach ein allgemeiner Ausdruck für den elenden Zustand überhaupt, in welchem sich die κτίσις befinde. — ὑπετάγη: ward unterworfen. Der Aorist steht wohl, "(Rückert) um darauf hinzudeuten, daß die Unterwerfung nicht bloßer Zustand, sondern einmal geschehen sey". — οὐχ ἑκοῦσα: nicht freiwillig, nicht aus eignem Antriebe ist die κτίσις in jenen Zustand gekommen, sondern — διὰ τὸν ὑποτάξαντα: durch den, der sie (dem Elende) unterworfen hat; ein Gebrauch des διά, der, wenn auch selten, doch auch im Classischen seine Analogie findet, wie διὰ βουλάς nach dem Willen eines bedeutet, s. Passow s. v. διά c. Acc. Als han=

delnde Person ist Gott selbst gemeint, der so über die *κτίσις* verfügt.

V. 21. gibt einen Umstand an, der bei der Versetzung der *κτίσις* in jenes Elend Statt gefunden, und eben beweise, daß die *κτίσις* mit Recht eine Verbesserung erwarten dürfe. — *ἐπ' ἐλπίδι*, zu verbinden mit *ὑπετάγη*, und daher von der *κτίσις* selbst ausgesagt: sie ist von Gott der Hinfälligkeit unterworfen worden, aber ihr dabei die Hoffnung gelassen, daß etc., indem augenscheinlich die *κτίσις* ganz personificirt, mit Denken und Wollen begabt, dargestellt wird. — *αὐτὴ ἡ κτίσις*: auch selbst die *κτίσις*; wichtig für die Bestimmung der *κτίσις*: es soll andeuten, daß die Befreiung, die alsbald von ihr ausgesagt wird, gerade von ihr immer etwas Außerordentliches sey, etwas, das man bei ihr gerade nicht nothwendig erwarten möchte. — *ἐλευθερωθήσεται*, das Wiederaufheben jenes Zustandes, dem sie unterworfen ward, welches, insofern sie in einen elenden Zustand versetzt war, ein Befreitwerden ist. — *ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς*: von der Knechtschaft des Verderbens, dürfte am besten so verstanden werden, daß der Hauptbegriff in *δουλεία* liegt, adjectivisch näher bestimmt durch *φθορᾶς*, die verderbliche, elende Knechtschaft, gleichbedeutend mit *ματαιότης*. Ganz entsprechend erscheint nun der Gegensatz *εἰς τὴν ἐλευθερίαν τῆς δόξης*: zur herrlichen Freiheit, obwohl man hier auch *δόξης* als vollen Substantivbegriff lassen könnte, zur Freiheit der Herrlichkeit, nämlich der Kinder Gottes. Der Sinn des Ganzen: es verblieb der *κτίσις* die Hoffnung, daß auch sie aus ihrer Knechtschaft wieder erlöset, und wieder eine so herrliche Freiheit erlangen sollte, wie die Kinder Gottes, wenn nämlich die Herrlichkeit dieser offenbaret wird.

V. 22. wird abermals das eben über die *κτίσις* Ausgesagte, nämlich, daß sie in einem elenden Zustande sey, und auf Erlösung hoffe, näher erläutert und begründet, und zwar durch einen aus der Erfahrung entlehnten Satz: denn wir wissen ja, daß die ganze *κτίσις* seufzt und wehklagt. — *οἴδαμεν*. Der Apostel sieht es als eine auch von seinen Lesern erkannte Wahrheit an. — *πᾶσα ἡ κτίσις*. Augenscheinlich soll Vieles, gleichsam etwas aus vielen einzelnen Theilen Bestehendes, in seiner Gesammtheit erschöpft werden. — *συστενάζει*:

seufzen, als Äußerung des Gefühls des unseligen Zustandes. Man hat eine besondere Beziehung in *σύν* gesucht, aber wohl mit Unrecht, insofern der Gebrauch der Präpositionen in Compositis zur bloßen Verstärkung zweifellos ist, und sich hier kaum eine Beziehung angeben läßt, die nicht überwiegende Gründe gegen sich hätte.

V. 23. Steigerung der Gründe für die Wahrheit, daß wirklich ein so elender Zustand eingetreten, und das Seufzen darüber und die Sehnsucht nach Besserung recht groß sey: nicht allein die ganze *κτίσις*, sondern selbst die, die den Geist des Heils schon empfangen, ja die Verkündiger und Bringer des Heiles, die Apostel selbst, seufzen im Gefühl des drückenden Elendes und harren sehnsüchtig der Erlösung entgegen. — *οὐ μόνον δέ*, sc. *πᾶσα ἡ κτίσις*. — *αὐτοί - ἔχοντες*: welche die Erstlinge des Geistes haben, d. h. wohl nur, welche schon Christen sind, aber es ist ein Ausdruck gewählt, der für die Absicht des Apostels sehr bedeutsam ist. Als Christen haben sie das *πνεῦμα*, das neue göttliche Lebensprincip, und damit schon den Grund und die Quelle des Heiles in sich, und dennoch fühlen sie noch das Unselige des jetzigen Zustandes. Insofern aber alle Menschen zu dem Christlichen Heile gelangen, und alle das *πνεῦμα* empfangen sollen, haben die, die zuerst dazu berufen sind, die Erstlinge des Geistes. — *καὶ ἡμεῖς αὐτοί*, wieder eine Steigerung, indem Paulus sich selbst und seine Mitarbeiter am Evangelio, kurz die Apostel*) meint. — *ἐν ἑαυτοῖς στενάζομεν*, Ausdruck der tiefen Empfindung. — *υἱοθεσίαν*: die Kindschaft, dasselbe, was oben (V. 19.) *τὴν ἀποκάλυψιν τῶν υἱῶν τοῦ*

*) Nach Vorgang anderer will zwar Tholuck, mit Annahme einer Epanalepsis, es auf die Christen überhaupt bezogen haben, besonders deshalb, weil die Apostel sonst zu sehr über die andern Christen erhoben würden, aber 1) liegt ja gerade eine Demuth darin, daß sie gleich allen Menschen das Elend fühlen, und 2) warum sollte man nicht annehmen dürfen, daß Paulus sich durch das Bewußtseyn des hohen Berufes, in dem er wirkte, und des Geistes, der in ihm lebte, wirklich erhoben fühlte und es nun als etwas Besonderes hervorhob, daß auch er, wie alle, von dem Gefühle des noch traurigen Zustandes der Dinge sich gedrückt finde?

θεοῦ, d. h. das wirkliche Eintreten der Wohlthaten, die Gott seinen Kindern gewährt. — ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος, gefaßt entweder als die Befreiung der Seele vom Körper oder als Befreiung des Körpers. Die Entscheidung liegt wohl in dem, was Paulus über das Ereigniß, was er erwartet, und mit dem er jene Veränderung verknüpft denkt, lehrt. Offenbar soll nun die ἀπολύτρ. τ. σ. Statt finden (Usteri: Afl. 4. S. 400.) bei dem Eintreten der υἱοθεσία, diese aber fällt wiederum zusammen mit der ἀποκάλυψις τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ. Da nun Paulus bei der Wiederkunft Christi, wo jene ἀποκάλυψις τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ Statt haben soll, und die er sich so nahe dachte, nicht sowohl eine Trennung vom Leibe, als vielmehr (Phil. 3, 21. 2 Kor. 3, 18. 2 Kor. 5, 1-8. Usteri: Lehrbegr. Afl. 4. S. 359.) eine Verwandlung der sterblichen Leiber in unsterbliche, und so nicht sowohl eine Vernichtung unseres gegenwärtigen Leibes, als vielmehr eine Verklärung desselben, durch welche er aller Hinfälligkeit und Gebrechlichkeit entnommen würde, erwartet, so scheint nur die Erklärung: Befreiung des Leibes richtig zu seyn.

Kommen wir nun zur Erklärung der κτίσις. κτίσις, von κτίζω, kann nach dem Etymo zuerst einen doppelten Sinn haben, entweder: der Akt der Schöpfung, actus creandi (so bei den Profanscribenten, die es nur mit dem Begriffe der Thätigkeit, kurz als Erschaffung gebrauchen), oder: das, was aus jenem Akt hervorgeht, die geschaffene Sache. Man ist einig, daß es nur in der zweiten Bedeutung: etwas Erschaffenes hier verstanden werden könne, die Schwierigkeit liegt darin, die Art desselben genauer zu bestimmen. Man hat nun κτίσις erklärt *): 1) die noch nicht bekehrten Heiden, Locke, Lightfoot, Semler, Nachtigall; aber a) es ist gar kein Grund ersichtlich, warum Paulus die Juden, als solche, hätte ausschließen wollen. b) es stände (Usteri: Lehrbegr. Afl. 4. S. 399.) nach Paulin. Gebrauche eher κόσμος. c) man sieht gar nicht ab, wie Paulus gerade den Heiden eine so große Sehnsucht beilegen konnte, da die Nichtchristen überhaupt nichts

---

*) Noch andere Erklärungen s. Wolf's curae philol. critic. und Flatt's Vorlesungen.

dabei zu gewinnen haben, und dann ein so großes Sehnen nach Besserung bei den Heiden als solchen gerade nach Paulinischer Lehre höchst unwahrscheinlich ist, jedenfalls nur sehr beschränkt bei der geringen Zahl der Besseren oder Besten vorausgesetzt werden dürfte. Darum dürfte diese Erklärung unbedingt als falsch anzusehen seyn. 2) die noch nicht bekehrten Juden: Cramer, Böhme: aber als solche stehen sie nach Paulus in sittlicher Hinsicht auf gleicher Stufe mit den Heiden, und gelten gegen sie dieselben Gründe, wie gegen die vorige Erklärung. 3) die bekehrten Heiden: Hammond, Clericus, Nösselt: aber dann wären es ja die Christen selbst, und würde der Gegensatz zu υἱῶν τ. ϑ. V. 19., τέκνων τ. ϑ. V. 21., αὐτοὶ τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος ἔχοντες V. 23. geradezu aufgehoben: und ist deshalb diese Erklärung ebenfalls unhaltbar. 4) die bekehrten Juden: Gockel, Augusti (s. darüber Flatt: S. 241), — aus gleichem Grunde unrichtig. 5) alle Christen, als solche, sie mögen vorher Heiden oder Juden gewesen seyn, Ittig, Deyling s. Wolf: curae philol. p. 148.: aber wiederum spricht jener augenscheinlich von Paulus gemachte Gegensatz zwischen der κτίσις und den υἱῶν τ. ϑ. ꝛc. überwiegend dagegen. Nur wenn υἱῶν τοῦ ϑεοῦ ꝛc. von ganz anderen höheren Naturen verstanden werden dürfte, käme ein Gegensatz zwischen den Christen und jenen Kindern Gottes heraus, in dem Sinne, daß auch die Christen zu der Herrlichkeit jener kommen sollten. Insofern aber die υἱοί entschieden eben die Christen selbst sind, muß auch diese Erklärung aufgegeben werden. 6) die ganze Menschheit: Augustin, Turretin, Döderlein, Ammon, Keil, Usteri, Afl. 1. 2. 3., eine sehr der Beachtung werthe Erklärung. Für sie spricht: a) sprachlich kann κτίσις so genommen werden, gebraucht von Menschen 2 Cor. 5, 17. Galat. 6, 15., ja ganz deutlich von der Gesammtheit der vernünftigen Wesen, Mark. 16, 15. Col. 1, 23. 1 Petr. 2, 13. b) sie gibt einen guten Sinn, der sich wirklich durch die ganze Stelle durchführen läßt: es sehnt sich die ganze Menschheit nach der Offenbarung der Herrlichkeit der Kinder Gottes, und der Gegensatz zwischen diesen und der κτίσις bleibt, insofern die Kinder Gottes, zwar mit zur Menschheit gehörig, doch als der edlere bessere Theil gar wohl aus ihr ausgezeichnet, und ihr ent=

gegengesetzt werden können. c) es passen alle die Empfindung und Leben der κτίσις bezeichnenden Ausdrücke: ἀποκαραδοκία, ἀπεκδέχεται, ἐπ' ἐλπίδι, συστενάζει, συνωδίνει, gut dazu. d) die Bemerkung Usteri's, Afl. 2. S. 55., war gar nicht unwichtig, daß auch das Empfangen des πνεῦμα mehr zu der Erklärung von der Menschheit, als der Natur allein passe, "denn sonst würde daraus folgen, daß auch die Natur des πνεύματος ἁγίου empfänglich sey". Gleichwohl sprechen immer noch zu wichtige Gründe gegen diese Erklärung. Nämlich a) wenn auch κτίσις sonst von Menschen gebraucht wird, so ist doch überall diese Bedeutung durch den Zusammenhang *) scharf genug bestimmt, während an unserer Stelle κτίσις ohne alle nähere Bestimmung, ja Menschen entgegengesetzt, wohl kaum vom Apostel so gesagt seyn möchte, ohne Mißverständnissen Raum zu geben. b) es gelten gegen diese Erklärung, Menschheit überhaupt, fast alle gegen die Erklärung von den Heiden, als solchen, gemachten Einwürfe, Paulus hätte ihr keine so große Sehnsucht zugeschrieben: s. Usteri: Afl. 4. Nachträge H. c) die Erklärung von V. 20. verträgt sich insbesondere nicht mit Paulus Lehre. Nach ihm haben die Menschen freiwillig gesündigt [I, 20.], und sind nicht von Gott gegen ihren Willen dem Elende unterworfen. d) auch einzelne Ausdrücke rathen unbedingt zu anderer Deutung. αὐτὴ ἡ κτίσις als Gegensatz zu den Kindern Gottes, scheint etwas zu bezeichnen, das seiner Natur nach weniger Ansprüche hatte auf jene Herrlichkeit, das also entweder ganz anderer Art ist oder etwas mit einschließt, wodurch es, wenn das Geistige (von dem die Kinder Gottes am meisten durchdrungen sind) unter allem, was ist, den höchsten Rang einnimmt, unter jenen steht. Ebenso passen auch die Wörter ματαιότης und φθορά gar nicht zu der Menschheit; sie deuten auf einen mehr äußerlich erscheinenden Verfall, nicht auf den Verfall des sittlichen Elements im Menschen. Auch scheint πᾶσα ἡ κτίσις einen größern Umfang zu haben: siehe zu V. 22. e) Die Idee, daß die Menschheit bei dem Eintreten des Messiasreiches in einen bessern Zustand kommen werde, ist nicht erschöpfend genug für die Vorstellung,

*) Schon Mosheim bemerkt ganz treffend: "Wenn diese Schriftsteller das Wort von Menschen gebrauchen, so denken sie entweder an ihre natürliche, oder an ihre moralische Schöpfung durch die Wiedergeburt".

die man nun einmal von jenem Messiasreiche hatte. Nach dem A. T. (Jes. 11, 6 — 9. 65, 17 — 25. Ps. 102, 27.) verband man mit dem Eintreten des Messiasreiches die Idee einer Erneuerung und Umwandlung der Erde, eine Vorstellung, die von den jüdischen Theologen später weiter ausgebildet wurde, durch welche der nach dem Sündenfall über die Erde verhängte Fluch (1 Mos. 3, 17. 18.) wieder aufgehoben und alle Dinge in ihrer ursprünglichen Reinheit wieder hergestellt werden sollten: Usteri, Afl. 4. S. 373. Ähnliches findet sich nun auch sonst im N. T. 2 Petr. 3, 10 — 13. Offenb. 21, 1. f. und muß die Erklärung der *κτίσις* gewiß auch jene Vorstellung mit aufnehmen. 7) die Natur, die von den meisten, den ältesten, wie neuesten, Auslegern angenommene Erklärung, und zwar mit folgenden Modificationen: a) ohne zwischen dem Geistigen und Materiellen der Natur genauer zu unterscheiden und die eine Seite auszuschließen, so daß unentschieden bleibt, ob von Paulus nur die lebens- und vernunftlose Natur, oder die vernünftige und vernunftlose zusammen gemeint sey, Chrysostom. (*προσωποποιεῖ τὸν κόσμον ἅπαντα τοῦτον*), Theod., Theophyl., Ambros., Grotius (hoc universum, quod conspicimus), Calvin (creaturae), Mosheim (die ganze Schöpfung), Morus (universa rerum natura), Flatt, Koppe. b) die vernunft-, und leblose Natur, so daß die Menschen ausgeschlossen seyn sollen, so wohl schon Decumen., Melanchth., Erasmus (rebus animo carentibus), Wolf (rationis expers), Baumgarten, vor allem aber Tholuck: "die ganze leblose Schöpfung". c) "die Schöpfung überhaupt, die uns umgebende sichtbare und vernunftlose Welt, leblos und lebend, Eins wie das Andere" Rückert. — Diese letzte Erklärung von der Natur hat gewiß die Wahrheit getroffen, nur scheint sonderbarer Weise der Fall so, daß sie, wo sie allgemein ausgesprochen wurde, einer schärfern Bestimmung bedarf, und wo diese gegeben ist (b. c.), man doch wohl das Richtige nur wieder aufgegeben hat. Ich sehe das Ganze nun so an.

Ἡ κτίσις: die Schöpfung, bedeutet, sobald von der activen Bedeutung abgesehen wird, nach Ableitung und Sprachgebrauch etwas Geschaffenes, was es nun auch sey, und es liegt durchaus in dem Worte selbst nichts, das die Art des Ge-

schaffenen näher und gewisser bestimmte. Ganz aber, wie unser "Schöpfung", wird κτίσις gebraucht theils von den einzelnen geschaffenen Dingen, die immer wieder eine Schöpfung sind, (so im N. T. Röm. 8, 39. 2 Korinth. 5, 17. Galat. 6, 16. Coloss. 1, 15. Hebr. 4, 13. Offenb. 3, 14.), theils von der Gesammtheit alles Geschaffenen (Weisheit 16, 24. Judith. 9, 12. 16, 14.). An unserer so viel besprochenen Stelle aber scheint es nun in der letztern Bedeutung: Schöpfung überhaupt gebraucht, d. h. wie bei uns, wenn wir "die Schöpfung" sagen, weder allein an die äußere vernunft- und leblose Natur gedacht wird, noch allein an die lebende und empfindende, Menschen und Thiere, sondern eben Alles, was wir als eine Schöpfung Gottes anerkennen, Geistiges und Materielles, Vernünftiges und Vernunftloses, Lebendiges und Lebloses, also: Menschen, Thiere, so wie die leblosen Stoffe, kurz Alles, was der sinnlichen Anschauung vorliegt, mit mehr, oder weniger Bewußtseyn des Einzelnen, einbegriffen wird, so scheint Paulus das Wort κτίσις gebraucht zu haben. Demnach wäre der Gedanke, den der Apostel ausdrücken wollte, nun der: denn wenn die Herrlichkeit der Kinder Gottes beim Eintreten des Messiasreiches offenbar werden wird, dann wird Alles eine erneuerte schönere Gestalt gewinnen, Alles in einen vollkommneren und glücklicheren Zustand, wie er anfänglich von Gott bestimmt war, und nur auf eine gewisse Zeit entzogen wurde, zurückkehren. Wahrscheinlich ist dabei, daß Paulus nach seiner Zeit nur an unsere Erde, vielleicht den Himmel nach alter Vorstellung mit einbegriffen, jedenfalls aber vorzüglich an unsere Erde, und was darauf befindlich, gedacht hat, höchst unwahrscheinlich aber, daß ihm die eine, oder andere Gattung von Wesen bestimmter vorgeschwebt, oder er eben auch bestimmte Wesen, z. B. die vernünftigen, ausgeschlossen habe. Für diese Erklärung spricht: 1) in allen andern wird der Begriff der κτίσις auf eine Weise näher bestimmt wird, die in dem Worte an und für sich gar nicht liegt, während es die gegebene Bedeutung, wie schon nachgewiesen wurde, recht wohl haben kann. 2) der Zusammenhang. Der Apostel gründet seine Ueberzeugung, daß die Verherrlichung der Christen nahe sey, auf den traurigen Zustand der Dinge überhaupt, der sich besonders natürlich in der Menschenwelt offenbarte, s. darüb. Seneca de ira, II, 8. 9.,

aber, insofern eben ein lebhaftes Gefühl davon allgemein war, auch die Natur in einem traurigen Zustande erscheinen ließ, welche nun ihr Elend kennt und sich nach der Erlösung sehnet, indem frühere jüdische Meinungen dazu veranlaßten (1 Mos. 3, 17. 18.) und der lebhafte Geist des Apostels ihr Leben und Empfindung leiht. Und das entspricht denn wiederum 3) den Zeitideen über die beim Eintritt des Messiasreiches bevorstehende große Veränderung in Allem, siehe oben zu der Erklärung unter 6), nach welcher in der geistigen, wie physischen Welt Alles erneut und hergestellt werden sollte. 4) passen zu der gegebenen Erklärung auch die einzelnen Ausdrücke vollkommen: ματαιότης und φθορά finden in der materiellen Seite der Schöpfung, wie συστενάζει und συνωδίνει in der lebenden und empfindenden ihre volle Beziehung. Eben so αὐτὴ ἡ κτίσις, insofern die Ausdehnung der Verherrlichung auf die ganze Schöpfung immer kaum erwartet wird, weil man die Verherrlichung leicht auf die Kinder Gottes beschränkt, und insbesondere die nicht geistige Seite der Natur kaum Ansprüche darauf zu haben scheint. 5) fallen nur bei der so gefaßten Erklärung der κτίσις gerade die Schwierigkeiten weg, die bei den beiden anderen Fassungen: "leblose Schöpfung" (Tholuck), oder: "leblose, wie lebendige Schöpfung, doch ohne Vernunft" Rückert, übrig bleiben. Denn einmal liegt weder im Worte an sich, noch im Zusammenhange irgend eine Andeutung, die uns berechtigte, den Begriff der Natur gerade als die leb- und vernunftlose zu fassen, vielmehr deutet manches (συστενάζει, συνωδίνει, ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος ἔχοντες) darauf, daß der Apostel in der κτίσις Leben und Vernunft mit begreift. Und dann scheint der bei jener Erklärung entstehende Sinn keinesweges den Vorstellungen vom Messiasreiche zu entsprechen. Denn so richtig und wichtig auch der Gedanke ist, daß bei der Offenbarung der Herrlichkeit der Kinder Gottes auch die äußere vernunft- und leblose Natur *) erneut und verschönert werden solle, so wenig ist es nun

*) s. Schöttgen: hor. hebr. et talmud. 4. II. p. 62. III. p. 71: creo coelum novum et terram novam, Jes. 65, 17.; S. 76. et exultet regio campestris et floreat sicut rosa; p. 96: et splendor Lunae erit sicut Solis et splendor Solis septuplo major erit, Jes. 30, 26.; S. 117 — 178.; S. 521: et tunc complebuntur s. perficientur animae in corpore et quaerent (volent) innovari. etc.

doch mit jener Idee übereinstimmend, die Menschen auszuschließen. Nicht nur im A. T. findet sich schon der Gedanke, daß das Messianische Heil auch die andern Nationen berühren und zu Jehova führen solle (Jes. 11, 10. 55, 4. 5. insbesondere 56, 3 — 7. s. auch Schöttg. hor. talm. p. 171.), sondern es ist ja ausdrücklich Ansicht des Paulus *), daß alle glauben sollen und werden (X, 9. 12. XI, 25.). Zudem knüpft, wenn irgend ein Apostel, so vor allen Paulus den Begriff von Glück und Heil im Messiasreiche an das Geistige, wie er bisher im ganzen Cap. gethan, und nun sollte er hier vom Messiasreiche, und dem durch das Leben κατὰ πνεῦμα zu erlangenden Heile desselben reden, und nur der vernunft- und leblosen Schöpfung eine Sehnsucht beilegen? und gerade den Herrn der Schöpfung, das edelste Gebild, der doch allein und vor Allem der Segnungen der Offenbarung der Kinder Gottes fähig war, ausdrücklich ausschließen? Darnach scheinen denn jene Fassungen wirklich zu viel gegen sich zu haben, als daß sie richtig seyn könnten, aber auch eben darum die gegebene vorzüglicher. — So wie die bisher angeführten Gründe für die gegebene Erklärung sprechen, so hat, was man dagegen angeführt hat, oder anführen könnte, kaum einiges Gewicht. 1) könnte man anstößig finden, daß die Christen stets der κτίσις ausdrücklich entgegen gesetzt werden, während sie doch nach unserer Fassung, die auch die vernünftigen Wesen mit einschließt, mit zur κτίσις gehören. Aber die Christen können allerdings zur κτίσις gehören, und dennoch ihr auch entgegengesetzt werden. Beide stehen unter dem höhern Begriffe des Geschaffenen, die κτίσις umfaßt die ganze Schöpfung, also auch die Christen, — insofern gehören die Christen zu ihr. Insofern es nun aber in der Schöpfung selbst verschiedene Arten von Dingen und Wesen gibt, kann recht gut ein Theil, der wirklich eine abgeschlossene Individualität hat, den andern Theilen, die mit ihm das Ganze bilden, entgegengesetzt

*) Darum scheint Rückert's Erinnerung, daß der Apostel die Menschheit unter dem Zorne und dem Tod anheim gefallen denke, und darum an Menschen gar nicht gedacht werden könne, ohne Gewicht. Denn Paulus lehrt nur, daß die Menschen zur Zeit noch unter der ὀργή stehen, wenn sie nicht an Christum glauben, hofft denn aber, daß sie es alle noch thun.

werden, und doch für den Inbegriff aller andern Theile der Ausdruck des Ganzen stehen, sobald jener Theil gegen die größere Menge der übrigen als unbedeutend erscheint. Es ist im Grunde doch nur dieselbe Art zu reden, wie unser: "der Mensch ist der Herr der ganzen Schöpfung"; er gehört selbst zu ihr, gleichwohl trennen wir ihn und machen einen Gegensatz. So sind nur die Christen auch ein Theil der *κτίσις*, aber an sich ein so bestimmter, daß sie recht gut von allen andern Theilen der *κτίσις* unterschieden, und, wegen ihrer Unbedeutendheit in quantitativer Hinsicht, allen andern Theilen immer noch als dem Ganzen entgegengesetzt werden können. Dagegen sind sie qualitativ der edelste Theil, ihnen wird zuerst die Verherrlichung gegeben, und die ganze *κτίσις* seufzt, und sehnt sich, daran Theil zu nehmen. 2) hat man eingewendet, es liege (Böhme) in der Erklärung von der ganzen Natur eine sehr hohe poetische Schilderung, wie wir von Paulus nicht erwarten dürften: aber a) der ganze Abschnitt ist wirklich poetisch, und erklärt sich sehr wohl aus dem Reichthume und der Lebhaftigkeit der Phantasie des Apostels. b) auch führten wohl Zeitideen den Apostel darauf. Es wird auch im Jesaias der Natur ein gewisses Leben beigelegt, und der rings um Palästina herrschende Naturdienst konnte jene poetische Ansicht nur steigern. c) (Böhme) der Apostel könne jene poetische Schilderung nicht anwenden: **neque geographus, neque astronomus nostratibus similis.** Aber es ist gar nicht nöthig, daß Paulus, um seinen Satz auf die Trauer der Schöpfung zu gründen, sich die Natur so groß und umfassend vorstellte, als wir. Wenn er auch Erde und Himmel als das Universum ansah, der Eindruck blieb ihm groß genug.

V. 24. 25. Paulus hatte zuletzt ausgesprochen, daß die Apostel selbst das Traurige des jetzigen Zustandes empfänden, und der Kindschaft entgegen harrten. Dieß konnte Anstoß erregen, insofern er ja sonst predigte, der Glaube, der die *δικαιοσύνη* gewinne, erwerbe auch zugleich alles Heil, und man wenigstens bei den Verkündigern des Christlichen Heiles das Eintreten desselben leicht voraussetzte. Deswegen begründet der Apostel das Vorhandenseyn jener Sehnsucht, indem er auf das Wesen des Christlichen Heiles überhaupt hinweis't, wie es ja nur eine Hoffnung der Zukunft, nicht schon hier eintretender

Besitz der zu erlangenden Güter sey, und nun aus dem Wesen der Hoffnung darthut, daß ebendarum jenes Heil noch nicht eingetreten seyn könne, sondern in Geduld erwartet werden müsse. — τῇ γὰρ ἐλπίδι: denn durch die Hoffnung, indem die gewöhnliche Bedeutung auch hier bleiben muß. — ἐσώθημεν. Der Apostel redet von dem durch Jesum bewirkten Heile, das eine Rettung ist aus dem früheren unglücklichen Zustande und eine Einführung in einen neuen glücklicheren, dessen Spitze und Vollendung dereinst die Seligkeit selbst ist, und nennt nun diese große Veränderung, weil sie in ihren Folgen noch nicht erkennbar war, ein Errettetseyn durch Hoffnung, d. h. so, daß eben die Offenbarung des Heiles seiner Wahrheit und Größe nach noch bevorstehe. Rückert: "ihr wißt ja, daß die Errettung, deren wir theilhaftig geworden sind, sich auf den Glauben gründet. Im Glauben aber ist das Vornehmste die Hoffnung, und insofern ist Hoffnung die Ursache der Errettung auf unserer Seite". — ἐλπὶς δὲ βλεπομένη: eine Hoffnung, die gesehen wird, d. h. res sperata in oculos incurrens, — οὐκ ἔστιν ἐλπίς: das wäre gegen das Wesen der Hoffnung. — ὃ γάρ —: denn das, was jemand sieht, warum sollte er es noch hoffen? — V. 25. εἰ δὲ — δι' ὑπομονῆς ἀπεκδεχόμεθα, Schluß aus dem Wesen der Hoffnung, wie es sich als Gegensatz zum Vorigen in Wahrheit damit verhalte, womit der Apostel auf das, was er eigentlich wollte, nämlich die Nachweisung, daß auch die Apostel das Heil noch erwarteten, zurückkömmt; der Gedanke der: liegt es aber einmal im Wesen der Hoffnung, daß sie nur auf etwas noch nicht Erschienenes gerichtet ist, so müssen wir wohl in Geduld (auf die Offenbarung jener Herrlichkeit) warten.

V. 26 — 27. knüpft der Apostel an den Gedanken, daß die Offenbarung der Herrlichkeit in Geduld erwartet werden müsse, weil es das Wesen derselben, als einer gehofften, so mit sich bringe, noch einen andern Grund der Beruhigung an, den nämlich, daß das πνεῦμα selbst für sie bei Gott bitte. — ὡσαύτως, oft sehr falsch erklärt, z. B. von Koppe u. Böhme: praeterea, muß wieder seine gewöhnliche Bedeutung behalten: ebenso, auf gleiche Weise. Es bezieht sich noch immer auf die durch υἱοθεσίαν ἀπεκδεχόμενοι hereingeführte Absicht des Apostels, nachzuweisen, daß denn eben das Christliche Heil in Geduld

zu erwarten sey. V. 24 u. 25. ist aus dem Wesen der Hoffnung dargethan, daß man das müsse. V. 26 u. 27. setzt der Apostel hinzu, warum man es auch recht wohl könne, weil (ὡσαύτως) eben so die Fürbitte des πνεῦμα bei Gott jenes Heil uns verbürgt. — πνεῦμα: jener höhere dem Christen verliehene Geist, das neue Christliche Lebenselement *), vom Apostel ebenso personificirt, wie er oben die ἁμαρτία als Princip darstellte. — συναντιλαμβάνεται, eigentlich: zugleich mit Hand anlegen, dann überhaupt: helfen, unterstützen, er nimmt sich unser an. — ταῖς ἀσθενείαις. Dafür lesen A. C. D. und andere sehr achtbare Auctoritäten der griechischen wie lateinischen Kirche τῇ ἀσθενείᾳ, so daß diese Lesart schon mehr äußere Gründe für sich hat, als die des textus receptus. Da nun zugleich der Sinn wohl entschieden für den Singular spricht, weil dieser imbecillitas und infirmitas bedeutet, der Plural aber calamitates (was sich recht klar darstellt: 2 Cor. 12, 5. insbesondere 9, 10.), nach dem ganzen Zusammenhange aber nur die Bedeutung des Singular angenommen werden kann, so scheint τῇ ἀσθενείᾳ, ursprünglich, und mit Recht von Lachmann in den Text genommen. — τὸ γὰρ τί προσευξώμεθα καθὸ δεῖ. Ueber den Artikel s. Vig. Herm. ed. 3. p. 11. 146. 705. In dem Ganzen wird zweierlei ausgesprochen: 1) wir wissen nicht, was wir bitten sollen, 2) wie wir bitten sollen. — τὸ πνεῦμα — ὑπερεντυγχάνει: deum adit precibus de nostra salute, verwendet sich für uns. — στεναγμοῖς ἀλαλήτοις, von Tholuck erklärt: "Seufzer, die sich nicht einmal aus der Brust hervordrängen, sondern tief im Innern hervorquellen und auch wieder untergehen", wird wohl am besten der eigentlichen Wortbedeutung nach mit Luther und Bretschneider von Seufzern erklärt, die (wegen der Tiefe der Empfindung) nicht in Worten ausgesprochen werden. — Was will der Apostel nun mit dem Ganzen sagen? Er setzt den Zustand des natürlichen Menschen, und dessen, der den göttlichen Geist, den das Chri-

*) Ganz anders freilich Tholuck: "Jenes geheimnißvolle Wellenschlagen unseres Herzens zu Gott hin, das in den Stunden der Anfechtung uns bei der Menge der vielen Gedanken in uns himmlische Tröstung gewährt, ist eine Aeußerung Gottes in uns".

stenthum gibt, empfangen, sich entgegen. Der natürliche Mensch wisse nicht, was, und wie er bei Gott bitten müsse. Dieser natürlichen Schwachheit komme nun jener höhere in Christo gewonnene Geist zu Hülfe, er flehe zu Gott mit unaussprechlichen Seufzern, d. h. wohl, er wirke im Menschen jene tiefe und heilige Rührung, in welcher der Mensch, nach seinem tiefsten Seyn Gott zugewandt, in der Fülle der Empfindung sein Anliegen nicht in Worten auszusprechen vermöge, und so nur in lautlosen Seufzern dem gepreßten Herzen Luft mache.

V. 27. Der Erfolg jener Verwendung des Geistes: Gott weiß, was das Anliegen und Streben desselben ist, eben weil der Geist nach Gottes Willen sich für die Gläubigen verwendet. — *ὁ δὲ ἐρευνῶν*, ein schöner Ausdruck: der da die Herzen erforschet, — *οἶδε τί - πνεύματος*: der weiß, was das Streben des Geistes ist, d. h. er versteht und würdigt das stille Flehen des Geistes in jener stummen Sprache des Herzens *). — *ὅτι - ἁγίων*: jener Geist verwendet sich in dem Sinne Gottes, seinem Wesen und Willen gemäß, für die Gläubigen, eben weil das Höhere im Menschen, das von Gott stammt, so gewiß nun nur Göttliches will, als es sich in Christo wieder seines Urquells bewußt und mit ihm eins geworden ist.

V. 28 — 30. erinnert der Apostel nochmals daran, wie ja den Christen die Herrlichkeit so gewiß und sicher sey, und schließt damit die V. 18. begonnene Verheißung des bevorstehenden hohen Heiles, womit er die Ermahnung, nach dem Geiste zu leben (V.12 — 17.), begründet hatte, ab. Es ist aber der Gedankengang des Apostels der: Wo nun das *πνεῦμα* das thue (was V. 26 u. 27. geschildert ist), da sey auch die Herrlichkeit gewiß: denn solche liebten Gott, diesen aber gereiche alles zum Besten, denn diese habe Gott berufen und zur Herrlichkeit bestimmt.

V. 28. Unmittelbar an die Tröstung durch den Beistand des Geistes knüpft der Apostel einen neuen Beruhigungsgrund

---

*) Tholuck dagegen: "daß in den Stunden, wo die Seele mit der tiefsten Inbrunst zu ihrem Urquell sich wendet, es nicht das Menschliche im Menschen ist, welches Gott entgegenwallt, sondern der göttliche Geist im menschlichen Busen Gott zu begegnen sucht, waren sich die tieferen Menschen aller Zonen bewußt" rc.

für die Christen: daß denen, die Gott liebten, was ihnen auch begegnen möge, dennoch in Wahrheit alles zum Guten gereiche, die nach Gottes Rathschluß zur Herrlichkeit berufen sind. — τοῖς ἀγαπῶσι: nach V. 15. die, welche den göttlichen Geist empfangen haben, und somit die Gläubigen selbst. — πάντα. Der Apostel denkt wohl hauptsächlich an die παθήματα τοῦ νῦν καιροῦ V. 18. — συνεργεῖ εἰς ἀγαθόν: mitwirkt zum Guten, unser: zum Besten gereichen. — τοῖς - οὖσιν, wohl nicht Grund des Vorigen, wie es viele Ausleger genommen, sondern nur erklärend: denen, welche berufen sind; wozu, sagt der Apostel nicht, es versteht sich aber von selbst, zum Christlichen Heile, dessen Ziel und Endpunkt die δόξα ist. — κατὰ πρόθεσιν: nach dem Rathschlusse, den Gott (vergl. Ephes. 1, 11. 3, 11. 2 Timoth. 1, 9. insbesond. Röm. 9, 11: Usteri Afl. 4. S. 283.) nun einmal über die Theilnahme an dem Heile Jesu gefaßt hat.

V. 29. 30. Der Grund, warum denen, die Gott lieben, alles zum Guten gereichen muß: weil Gott nun einmal beschlossen hat, sie zum Christlichen Heile gelangen zu lassen, und ihnen denn auch das Ziel und die Vollendung des Christlichen Heiles, die dereinstige Herrlichkeit, gewiß geben wird. — ὅτι, auf alles Vorige bezüglich: weil — οὓς προέγνω. Das Verbum προγινώσκειν bedeutet eigentlich: vorher wissen oder kennen, aber schon im Classischen auch: vorher beschließen, vorherbestimmen, und dieß unzweifelhaft im N. T. 1 Petr. 1, 20. Insofern es nun an unserer Stelle nicht nur von denselben gebraucht ist, die κατὰ πρόθεσιν κλητοί sind, sondern gerade diese κλῆσις κατὰ πρόθεσιν erläutern und begründen soll, zudem sogleich durch προώρισε abermals genauer bestimmt wird, ist es gewiß von Rückert sehr treffend erklärt: "zum Genuß des Heiles, zur Würde und Seligkeit von Kindern und Erben vorher bestimmen". — καὶ προώρισε, der Rathschluß Gottes in Bezug auf die Erwählten noch bestimmter ausgesprochen: die hat er auch vorher bestimmt, nach einem wohl ausgemachten Gebrauche des Verbums. Der Unterschied zwischen προέγνω und προώρισε liegt nun nicht in den Verbis an sich, sondern nur in der verschiedenen Beziehung, welche bei beiden Statt finden. προέγνω nämlich

ist der Rathschluß Gottes überhaupt, daß bestimmte Menschen zum Heile gelangen sollen, προώρισε aber ist gleichsam eine zweite Bestimmung über etwas, was zur Ausführung jenes ersten allgemeinen Rathschlusses geschehen soll. Nämlich Gott hat die, οὓς προέγνω, nun auch bestimmt zu — συμμόρφους: d. h. gleichgestalteten, oder, daß sie ähnlich seyn sollen — τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ: dem Bilde seines Sohnes. Mit Recht bemerkt Rückert, "daß der Ausdruck etwas Pleonastisches habe, und: seinem Bilde ähnlich seyn, nur heißen könne: überhaupt ihm ähnlich seyn". — εἰς τὸ - ἀδελφοῖς, eine Folgerung, die das Vorige noch genauer erklären soll: "so daß Christus nur der Erstgeborne ist unter vielen Brüdern", indem der Apostel das zwischen Gott und Christum und den Gläubigen überhaupt eingetretene glückliche Verhältniß unter dem schönen Bilde eines Familienverbandes darstellt. — εἰς τό: so daß. — πρωτότοκον: Christus ist der Erstgeborne in der großen Familie der Kinder Gottes. Noch ist die Frage übrig, was für eine Ähnlichkeit mit Christo eigentlich der Apostel mit alle dem gemeint habe? Insofern die Christen durch die Ähnlichkeit mit Jesu υἱοὶ θεοῦ werden, als solche das Leben haben sollen (V. 15.), und gleich (V. 30.) ausdrücklich gesagt wird, daß Gott sie verherrlichen werde, wird die Ähnlichkeit gewiß mit Recht auf die zukünftige Ähnlichkeit ihres ganzen Wesens und Seyns mit Christo, daß sie im Besitze des πνεῦμα gerecht und selig und dereinst gleich ihm von Gott verherrlicht werden, bezogen. — V. 30. fährt Paulus fort, die Rathschlüsse Gottes bis zu der Gewißheit, daß er den Christen auch die δόξα nicht vorenthalten werde, zu entwickeln. — Οὓς δὲ προώρισε, in der ganzen vorher vom Apostel ausgesprochenen Bedeutsamkeit. — καὶ ἐκάλεσε, bleibt auch hier in der ganz gewöhnlichen Bedeutung (siehe dagegen die Erklärung Rückert's): einladen zum Christenthume und allem damit verbundenen Heile. Es verhält sich der dadurch eingeführte Gedanke zu dem Vorhergehenden des προώρισεν und zum Ganzen so: προέγνω und προώρισεν sind noch immer Akte in Gott selbst, Rathschluß im Allgemeinen und nähere Bestimmung desselben, daß die Christen Christo ähnlich seyn sollen. Mit ἐκάλεσε dagegen tritt der Rathschluß gleichsam aus Gott heraus, und ist es nun die Angabe dessen, was Gott zur Ver-

wirklichung seines Rathschlusses gegen die Menschen gethan: er hat sie auch zum Christenthume und seinem Heile berufen. — *καὶ ἐδικαίωσεν*, in sensu forensi, der Akt, den Gott mit den früher sündigen Menschen, die er zum Heile bestimmt und berufen hatte, vornahm: er ließ ihnen (indem der Glaube von Seite der Menschen vorausgesetzt wird) nun zuerst das Verdienst Christi zu Gute kommen, er nahm sie als gerecht an. — *τούτους καὶ ἐδόξασε.* Der Apostel hat schon von V. 12. an alle seine Ermahnung auf das noch bevorstehende Heil gegründet, hat von V. 18 an auf die nun bald bevorstehende Herrlichkeit hingewiesen, hat von V. 28. an wiederum darzuthun versucht, daß, ob auch Leiden die Christen träfen, Alles zu ihrem Besten gereiche, hat dazu eine Schilderung des ganzen Christlichen Heiles, wie es von Gott geordnet, gegeben, und da, — wo man nun als Schluß des Ganzen die Versicherung erwartet, daß denn folglich Gott auch gewiß die Christen verherrlichen werde, — da steht nun das Präteritum, — er hat sie verherrlicht. Daß das Futurum nun durchaus durch den Zusammenhang gefordert wird, geht aus der eben gegebenen Darstellung sattsam hervor, und ist auch immer von der überwiegenden Mehrzahl der Ausleger als entschieden angesehen worden. Wir werden demnach nur zu fragen haben, ob der Aorist wohl in einer dem Zusammenhange entsprechenden Bedeutung gebraucht seyn könne, und das scheint denn allerdings so. Es ist schon im Classischen der Aoristus, der an sich eine momentane Handlung bezeichnet, gebräuchlich für das Präsens in Allgemeinsätzen, d. h. um einen als allgemein gültig angenommenen Satz auszusprchen, s. Rost. Gr. Afl. 3. S. 444., und schon daher dürfte sich die gebrauchte Form erklären. Insofern nämlich die noch zukünftige Verherrlichung in der Ansicht des Apostels ganz ausgemacht und gewiß ist, kann er sie hier ganz, wie eine allgemeine Wahrheit, aussprechen, ganz, wie auch wir das in dem vorliegenden Falle im Präsens thun könnten, im Zusammenhange so: (V. 30.) die er vorher bestimmte, die hat er auch berufen; und die er berufen hat, die hat er auch gerecht gemacht, und die er gerecht gemacht hat, die verherrlicht er auch, womit wir unbezweifelt etwas noch Zukünftiges, das aber für uns unbedingt gewiß ist, bezeichnen können, und im wirklichen Leben öfter so thun. Daß der Apo-

fiel gerade diese Form wählte, würde sich noch genügend so erklären, daß er eben vorher die Aoriste brauchte, und im Feuer der Rede in gleicher Form fortfährt. Auch steht, wenn man die verschiedene Bedeutung des Aorist's bedenklich fände, gar nichts entgegen, daß man nicht den Allgemeinsatz schon von προέγνω V. 29. beginnen lassen, und alle Aoriste (s. Jac. 1, 11.) in gleicher Bedeutung (der des Präsens zum Ausdruck eines für den Schreibenden ausgemachten Gedankens) erklären könnte *). Sollte sich aber der Aorist für das Präsens aus dem Gebrauche des Griechischen nicht rechtfertigen lassen (s. darüber: Hermann. de emendanda ratione Graecae grammaticae: libr. II. p. 186.) so wie dann auch nicht der Gebrauch des Aorist's für das Futur. (Herm. de em. r. Gr. gramm. libr. II. p. 189 — 194. annotation. ad Viger. ed. 3. p. 747.), so scheint sich der Gebrauch immer noch genügend aus dem Hebr. zu erklären: Ewald Gramm. d. hebr. Spr. neu bearbeitet, Leipz. 1828. "zur Bezeichnung der Zukunft kann der I. m. nur so dienen, daß die zukünftige Sache im Gedanken des Redenden schon so gut, als vollendet, also ganz unbedingt und gewiß ist, wie wenn im Deutschen das Präsens für das Futur. gesetzt wird". Jedenfalls scheint demnach die Bedeutung von ἐδόξασε: er wird sie verherrlichen, hinlänglich gerechtfertigt. — Fragen wir nun nach der Summe des ganzen Abschnittes von V. 28—30, so muß wohl zugegeben werden, daß Paulus den Hauptgrund seiner Ueberzeugung: daß denen, die Gott lieben, also den Christen, Alles zum Besten gereiche, in dem Satze findet, daß ja Gott von Ewigkeit sie zum Heile bestimmt und berufen habe. Demnach kann ich nicht anders, als der Meinung Rückert's beitreten: „Paulus lehrt schon hier ganz klar, und zwar im Geiste des gesammten Alterthums, namentlich des Judenthums, Gott bestimme im Voraus zum Heil, oder zum Verderben (dieß folgt, „was man auch dagegen sage, nothwendig aus der Bestimmung „eines Theils zum Heil), und zwar unbedingt, und gebe nur „denen, die er zur Erlangung des Heils verordne, überdieß „noch eine sittliche Bestimmung, und äußere und innere Unterstützungen der Sittlichkeit".

*) Ueber den Gebrauch des Präsens für das Futur. in der angegebnen Bedeutung auch im Lateinischen s. Ramshorn Gr. 1824. S. 401.

3) V. 31 — 39. So ist das Glück der Christen unerschütterlich fest gegründet, nichts kann dasselbe stören, wie viel weniger vernichten.

Der Apostel hatte im vorigen Abschnitte die Christen ermahnt, nach dem *πνεῦμα* zu leben, aus dem Grunde, weil dann Heil und Segen ihrer warte, und zuletzt damit geschlossen, daß jenes Heil ihnen darum ganz gewiß sey, weil Gott selbst es ihnen bestimmt habe. Zunächst in Beziehung auf diesen letzten Gedanken, aber, weil er nach Paulinischer Weise den Grundgedanken des ganzen vorigen Abschnittes resumirt, in enger Beziehung auf den ganzen Abschnitt, zieht nun der Apostel die Folge, daß das Glück der Christen unerschütterlich fest gegründet sey, womit er denn abermals sehr herrlich die bisherigen Erörterungen des Verhältnisses der Christen zum Judenthume abschließt.

V. 31. Der Apostel spricht jene Folgerung nicht in Form einer solchen aus, sondern knüpft sie seiner Gewohnheit nach fragend an. *τί οὖν — ταῦτα;* wenn das nun alles so ist, was folgt daraus? — *ὑπὲρ ἡμῶν*: für uns, — *καθ' ἡμῶν*: gegen uns. Das Ganze ist ein aus dem lebhaftesten Gefühle alles des Heiles, das durch Christum von Gott den Menschen gewährt sey, entstandener Ausdruck. Daß Gott für die Christen, d. h. ihnen geneigt und gnädig gesinnt sey, geht aus Allem, was der Apostel über das Verhältniß der Gläubigen gelehrt, unwidersprechlich hervor; anstatt es nun erst auszusprechen, fragt der Apostel gleich triumphirend, was denn darum wohl die Gläubigen noch zu fürchten hätten?

V. 32. Hinweisung auf den größten Beweis der Liebe, den Gott bereits gegeben, und Folgerung, daß die Christen sich darum mit Recht der größten Wohlthaten getrösten durften: hat er seinen Sohn für sie dahin gegeben, was dürfen sie nicht Alles hoffen? — *ὅςγε*, recht dringend gesagt: der ja, der doch — *τοῦ ἰδίου υἱοῦ*: des eigenen Sohnes. Es liegt hier gewiß ein besonderer Nachdruck in *ἴδιος*, und soll ein näheres Verhältniß zwischen Jesu und Gott, nämlich durch den nicht ausgesprochenen, aber im Sinne verstandenen Gegensatz anderer, Gott nicht so nahe angehenden, Personen, bezeichnet werden. Einen bestimmten Gegensatz gegen die *θετούς*, die Gläubigen (**Schmidt, Tholuck**), kann ich jedoch nicht finden, aber eben-

so wenig ἴδιος, wie viele wollen, bloß als Possessivum nehmen. — ἀλλ' ὑπὲρ- αὐτόν, s. 3, 23.: Gott ließ Jesum zum Besten der Menschen sterben, — er gab ihn für sie dahin. — καὶ σὺν αὐτῷ. Gott hat das Höchste den Menschen bereits gewährt, so daß Alles, was er ihnen noch geben wird, in Vergleich mit dem Opfertode Christi nur gleichsam eine Zugabe dazu ist. — τὰ πάντα, allgemeiner Ausdruck für: Alles, was uns gut und heilsam seyn könnte. —

V. 33—36. enthalten eine Fortsetzung der Argumentation, wie fest und sicher das Glück der Christen gegründet sey, und zwar führt der Apostel drei Gründe dafür an.

V. 33. Der erste Grund: es ist Niemand da, der sie verklagen könnte. Offenbar ist der Grundgedanke dabei der, es komme für das wahre Heil der Menschen Alles auf ihr Verhältniß zu Gott an, und im Hochgefühle des Heiles, das er predigt, ruft denn nun der Apostel triumphirend aus, wer da wohl die Gläubigen anklagen möge, da ja eben Gott sie rechtfertige. — ἐγκαλέσει, gewöhnlich mit τινί, doch auch mit κατά und Gen. Soph. Phil. 328. (Rückert). — ἐκλεκτῶν: die Gläubigen, in dem oben dargelegten Sinne die von Gott Auserwählten genannt. — Θεὸς ὁ δικαιῶν; enthält dem Sinne nach ohnstreitig die Antwort. Die Ausleger sind aber getheilt, in welcher Form der Apostel sie ausgesprochen. Erasm., Koppe, Griesbach, Knapp, Lachmann, a. nehmen die Fragform an, Ammon, Tholuck, Rückert die affirmative, rein als Antwort. Die Entscheidung wird hier immer meist subjectiv seyn. Durch die Fragform gewinnt das Ganze an Lebhaftigkeit und an Kraft, wie es dem Zusammenhange durchaus angemessen ist. Der Apostel nimmt dann gleichsam die Antwort weg, und zwar zeigt er, indem er sie in die Frage einschließt, triumphirend das Gegentheil.

V. 34. Der zweite Grund: es ist Niemand, der sie verurtheilen könnte. Es hat, wie immer, so auch hier jedes Wort seine scharfe Beziehung nach dem ganzen Zusammenhange, wie nach dem ganzen Lehrbegriffe des Apostels. Gott könnte vielleicht als Kläger genannt werden, weil er die Gesetze gab, die die Menschen verletzen; Christus aber als verurtheilend, insofern er ja nach der Ansicht des Apostels dereinst

die Welt richten wird: Alles sehr scharf, und bedeutungsvoll. Durch alle Fragen nun, die der Apostel thut, wird die Unmöglichkeit solcher Annahme ins hellste Licht gestellt. — ὁ ἀποθανών, soll es Christus thun? — der ist ja zum Besten der Gläubigen gestorben. — μᾶλλον δὲ καὶ ἐγερθείς, Steigerung der Unmöglichkeit: oder vielmehr er, der auch wieder auferstand? d. h. dessen Liebe und Wohlwollen gegen die Gläubigen nicht einmal mit seinem Tode erlosch, sondern der sogar durch seine Auferstehung seinem großen Erlösungswerke das Siegel der Vollendung gegeben? — ὅς- θεοῦ; neue Steigerung, der bei Gott, also in einem Zustande der Macht und Herrlichkeit ist, und demnach seine Gläubigen noch segnen kann? — ὅς - ἡμῶν, abermalige Steigerung, womit der Apostel die Darstellung der Unmöglichkeit schließt: er, der nun auch seine Macht sogar für die Gläubigen verwendet, sie bei Gott vertritt?

V. 35. Der dritte Grund: unsere Liebe zu Christo, welche uns Anspruch gibt auf die Segnungen seines Heiles, kann durch nichts gestört, uns so der Quell alles Segens nicht geraubt werden. — ἀγάπης τοῦ χριστοῦ. Hier ist eine alte Streitfrage, welche Liebe der Apostel meine, ob Liebe Christi zu uns (gen. subj.), oder unsere Liebe zu Christo (gen. obj.). Tholuck und Rückert entscheiden sich für die subjective Fassung: Liebe Christi zu uns, ich kann aber nur das Gegentheil für richtig halten: unsere Liebe zu Christo, und zwar aus folgenden Gründen. 1) Alles, was der Apostel als mögliche Hindernisse anführt, trifft nur den Menschen, geht nur auf menschliche Schicksale, und kann nur allenfalls die Liebe der Menschen zu Christo hindern, während gar nicht abzusehen ist, wiefern dadurch die Liebe Christi gegen die Menschen gestört werden könnte. 2) spricht dafür das ὑπερνικῶμεν, V. 37., wir überwinden, folglich mußte die Gefahr uns gelten. 3) der ganze Gedanke von V. 37., in Verbindung mit dem Folgenden. Wir siegen durch die Liebe, die Gott zu uns hat; sie setzt uns in den Stand, an Jesu festzuhalten. 4) der Gedanke der Stelle aus dem A. T.: "Deinetwegen leiden wir", also leiden die Christen um Christi willen; das kann doch nur heißen, weil sie ihn lieben, nicht, weil er sie liebt. Dar-

nach scheint die Erklärung Liebe zu Jesu entschieden*). Dafür, daß nichts die Gläubigen von Christo abwendig machen, und ihnen so seinen Schutz entziehen könne, führt der Apostel einzelne Fälle an.

V. 36. Der Apostel hatte zwar die vorhergehenden Gefahren nur als möglich und hypothetisch hingestellt: selbst, wenn alles das eintrete, meinte er, würde es die Liebe der Christen zu Jesu nicht unterbrechen; um aber nun jenem Gedanken eine größere Beziehung auf die Wirklichkeit zu geben und zwar anzudeuten, daß die Gläubigen wirklich eine solche Prüfung ihrer Liebe zu Christo erwarten dürften, führt er eine Stelle aus dem A. T. an, wo schon ausgesprochen sey, wie die Gläubigen um Christi willen viel zu leiden haben würden. Die Stelle ist aus Ps. 44, 23., wörtlich nach den LXX., und hat dort einen ganz andern Sinn. — *ἕνεκα σοῦ*, bezieht Paulus auf Christus. — *θανατούμεθα*: wir werden erwürget. — *ὅλην τὴν ἡμέραν*: den ganzen Tag, כָּל־הַיּוֹם. — *ἐλογίσθημεν*: wir sind geachtet, נֶחְשַׁבְנוּ. — *πρόβατα σφαγῆς*: Schlachtschafe, d. h. solche, die dem Tode geweihet sind.

V. 37. In allen jenen Gefahren bleiben wir Sieger durch die Liebe Gottes gegen uns. — *τούτοις πᾶσιν*: die oben genannten Gefahren. — *ὑπερνικῶμεν*: weit überwinden, den vollen Sieg davon tragen. — *ἀγαπήσαν-*

---

*) Tholuck führt für die Fassung: Liebe Christi zu uns an: 1) "die ganze Absicht des Apostels war ja, den Gläubigen von dem kleingläubigen Gedanken abzubringen, als seyen Trübsale Zeichen des Zorns oder der Wandelbarkeit Gottes" — wohl nur aus Verkennung des wahren Zusammenhangs, wie sich aus der gegebenen Erörterung desselben ja wohl darstellt. 2) "sodann heißt die *ἀγάπη Χοῦ* V. 39. *ἀγάπη τ. θεοῦ ἐν Χῷ Ἰησοῦ*, welches deutlich zeigt, daß wir *Χοῦ* als gen. subj. anzusehen haben" — aber davon abgesehen, daß, wie dieser Grund gehalten ist, überall kein zwingender Schluß ersichtlich, ist das Ganze wohl nur wieder eine Verkennung des wahren Zusammenhanges. Nach diesem heißt die *ἀγάπη Χοῦ* nicht V. 39. *ἀγάπη τ. θεοῦ ἐν Χρ. Ἰησ.*, sondern das Verhältniß beider ist vielmehr das, daß Paulus zuerst freudig ausspricht (V. 35.), wie die Liebe zu Jesu durch keine Gefahr aus unserm Herzen gerissen werden könne, und dann die Hoffnung begründet durch die Liebe, die Gott gegen uns (in Christo) hat; s. auch zu V. 39.

τος. Dazu Rückert: "kann sowohl Gott, als Christus seyn, denn von beiden kann Paulus sowohl die Liebe aussagen, als auch, daß uns der Sieg durch sie zu Theil; doch glaube ich, daß er Christum meine". Aber diese Erklärung dürfte verfehlt seyn. Ohnstreitig soll der folgende Satz beweisen, daß wir διὰ τοῦ ἀγαπήσαντος ἡμᾶς überwinden, und sagt uns, es sey deswegen, weil uns nichts von der Liebe Gottes trennen könne, — folglich ist ja wohl nur Gott ὁ ἀγαπήσας.

V. 38. 39. Nachweisung, warum uns durch Gottes Hülfe der Sieg gewiß sey: nichts wird uns die Liebe, die er in Christo gegen die Gläubigen bewiesen hat, rauben können, d. h. seine Vaterhuld, die sich in der Sendung Christi so reichlich erwiesen hat, wird sich immer gleich bleiben gegen die Gläubigen. — "Der Begriff: Nichts, oder: „keine feindselige Gewalt, welche, wie groß, oder woher „sie seyn möge, wird nun durch eine Menge einzelner, zum Theil „einander entgegengesetzter Ausdrücke amplificirt und rhetorisch „ausgeschmückt. Höchst unzweckmäßig ist es nun hier, jeden „einzelnen Ausdruck ängstlich pressen und wägen zu wollen, und „zu untersuchen, was Paulus eigentlich gemeint, und welchen „Einfluß dieß auf das χωρίζειν haben, oder nicht haben könnte. „Kaum möchte Paulus selbst hier über jeden Rede und Antwort „geben können, denn in rhetorischen Ausschmückungen nimmt man „sich's mit den Ausdrücken, die nur durch ihre Gesammtheit wir„ken sollen, nicht so genau" (Rückert). Diesem beitretend erkläre ich nun: — οὔτε θάνατος οὔτε ζωή: sive moriamur, sive vivamus. — οὔτε ἄγγελοι: weder Engel, d. h. die höhern guten Geister, — οὔτε ἀρχαί: überhaupt dämonische Mächte, nach Ephes. 3, 10. 6, 12. Col. 2, 15. — οὔτε ἐνεστῶτα: quod proxime instat, — οὔτε μέλλοντα: Zukünftiges, — οὔτε δυνάμεις: noch Gewalten, und zwar wiederum dämonische Gewalten, nur so von ἀρχαί unterschieden, wie wir eben auch mit: (dämonische) Gewalten und (dämonische) Mächte im Grunde dasselbe bezeichnen: s. 1 Petr. 3, 22. test. duodec. Patr. p. 547. in tertio coelo habitare dicuntur αἱ δυνάμεις (angeli) τῶν παρεμβολῶν, αἱ ταχθέντες εἰς ἡμέραν κρίσεως, ποιῆσαι ἐκδίκησιν. Nach überwiegender Auctorität ist nur die Stellung der Worte nach μέλλοντα richtig. — οὔτε ὕψωμα οὔτε βάθος: Höhe und Tiefe, ganz

allgemein, als Ausdrücke für etwas, das dem Menschen Furcht und Schrecken einflößt, wovor sich die menschliche Kraft beugt. — κτίσις ἑτέρα: irgend etwas anders, in der allgemeinsten Bedeutung, res creata. — ἡμᾶς χωρίσαι: uns scheiden: d. h. uns in irgend eine Lage versetzen, in welcher die göttliche Liebe nicht mehr wirksam für uns wäre, durch welche wir der göttlichen Liebe entzogen würden. — ἀγάπης τοῦ θεοῦ. Auch hier könnte man fragen, ob unsere Liebe zu Gott, oder die Gottes gegen uns gemeint sey; nur die Erklärung: Liebe Gottes gegen uns scheint richtig. Dafür spricht 1) das Ganze ist ja ein Beweis dafür, daß wir überwinden διὰ τοῦ ἀγαπήσαντος ἡμᾶς, also ist von Liebe gegen uns die Rede, und kein Zweifel, daß durch ἀγάπη τοῦ θεοῦ jenes ἀγαπήσαντος erklärt werde. 2) ist, daß oben die Liebe der Menschen zu Christo, hier die Liebe Gottes zu uns gemeint wird, gar wohl im Zusammenhange begründet, oder vielmehr durch ihn gefordert. Paulus will darthun, daß die Gläubigen nichts mehr zu fürchten hätten, daß ihr Glück unerschütterlich fest gegründet sey. Gott, der seinen Sohn gab, gibt ihnen Alles (V. 31 — 32.); Gott klagt sie nicht an (V. 33.), und Christus ist ganz für sie (V. 3.). Der Schutz Christi ist aber bedingt durch die Anhänglichkeit, oder die Liebe zu ihm (V. 35.), aber auch nichts kann die Christen zwingen, von ihm abzufallen (V. 35. 36.), denn Gott hilft ihnen durch seine Liebe überwinden (V. 37.), und nichts kann den Christen die göttliche Liebe entziehen, die sich so herrlich in Christo bewiesen hat (V. 38. 39., und — damit schließt denn der Apostel den Gedanken, den er darstellen wollte, daß das Glück der Christen so fest und sicher gegründet sey, sehr herrlich ab.

Abschnitt III. Cap. IX — XI.

Beruhigung der Juden darüber, daß durch das Christenthum nicht nur der von Gott selbst durch Moses mit ihrem Volke eingegangene Bund, und damit der dem jüdischen Volke gewährte Vorzug aufgehoben werde, sondern das jüdische Volk bei der neuen Heilsordnung sogar im Nachtheile gegen die Heiden stehe.

Es bildet dieser Abschnitt ein in sich abgeschlossenes Ganze, so wohl der Form, als dem darin durchgeführten Zwecke nach, und ist zu betrachten als ein Anhang zu der früheren Abhandlung, der aber erst jene vollendet. Er bezieht sich aber nicht, wie Paulus gewöhnlich anknüpft, auf den zuletzt ausgesprochenen Gedanken, sondern vielmehr theils auf ein durch die ganze frühere Abhandlung ausgesprochenes Resultat über das Verhältniß der Juden und Heiden als solcher zum Christenthume, theils auf einen Einwurf, den die Juden von ihrem Standpunkte aus nach der Erfahrung nicht ohne Grund der ganzen Lehre des Apostels entgegen stellen konnten. Während nämlich die auf ihre Theokratie stolzen Juden, als Bundes- und Lieblingsvolk Gottes sich nicht nur besser dünkten als alle andern Völker, sondern auch im Besitze des Gesetzes keiner Verbesserung der Religion zu bedürfen vermeinten, hatte Paulus öfter ausgesprochen, daß die Juden als solche keinen Vorzug vor den Heiden hätten (3, 9. 20. 27), ja daß das mosaische Gesetz sogar noch Nachtheile gebracht habe, insofern es zur Uebertretung reize (3, 20. 27. 5, 20. 6, 14. 18. 7, 5. 9), und eben deshalb durch das Christenthum aufgehoben sey (6, 15. 7, 1-7). Schon dieß bisherige Resultat der apostolischen Lehre mußte den Juden äußerst empfindlich seyn, und ihnen manchen Einwand an die Hand geben. Den bedeutendsten Einwurf aber konnten sie aus dem Verhältnisse ihrer Nation zum Christenthume, wie es sich der Erfahrung nach wirklich gestaltete, hernehmen. Sie nahmen an, daß der Mosaismus eine von Gott gestiftete Anstalt sey, seinen Anhängern Heil und Segen zu gewähren, und auch Paulus mußte dieß einräumen. Wenn nun Paulus lehrte, jene Anstalt sey von Gott wieder aufgehoben und eine neue bessere gegründet, so war nichts natürlicher, als daß die Juden, mochten sie auch gegen

den Rathschluß Gottes, eine neue Heilsanstalt an die Stelle ihres alten Bundes mit ihm zu setzen, nichts einwenden, doch erwarteten, Gott werde seinem Lieblingsvolke wenigstens gleichen Antheil an der neuen Heilsanstalt gewähren, und sie demnach alle, oder als Volk darin mit begreifen. Dagegen sprach aber nun die Erfahrung gänzlich. Es gelangten weit mehr Heiden, als Juden, zu dem von Paulus gepredigten Heile, die Juden erschienen offenbar von Gott nicht nur nicht begünstigt, sondern im Nachtheile gegen die Heiden. Nun hatten die Juden noch außerdem von Gott die Verheißungen der größten Glückseligkeit, und konnten demnach wohl Anstoß nehmen, wie solche Erfahrung mit Gottes Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit in Einklang zu bringen sey. Eine sehr natürliche Folge von allem diesen mußte aber die seyn, daß sie an der Wahrheit und Göttlichkeit der apostolischen Predigt überhaupt zweifelten, und, da sie sich ohnedem ungern von der Religion der Väter trennten, dem ganzen Christenthume abgeneigt wurden. Alles das fühlte der Apostel sehr wohl, und sein Zweck ist, in diesem Abschnitte dem allen zu begegnen, und das wahre Verhältniß der Juden zum Christenthume genauer und zwar für die Juden selbst so befriedigend zu bestimmen, daß sie ferner keinen Anstoß daran nehmen möchten, daß nicht alle Juden, die doch so gerechte Ansprüche hätten, zu dem Christlichen Heile gelangten, sondern zum größeren Theile den Heiden nachständen.

I. IX, 1 — 6.

Der Eingang.

Er enthält eine captatio benevolentiae, indem der Apostel seine Liebe zu den Juden ausdrückt, und betheuert, wie leid es ihm thue, daß sie als Volk nicht zum Christlichen Heile gelangten.

V. 1. 2. Der Apostel versichert, daß er höchst betrübt sey, und stets im Herzen trauere. Noch sagt er nicht, worüber, aber nach V. 3. ist es über die Verwerfung seines Volkes als solchen von Gott, so daß es nicht in seiner Gesammtheit zum Christlichen Heile gelange. Der Grund solcher Betheuerung mag wohl mit Recht in der Besorgniß gesucht werden, daß seine Theilnahme an den Juden nur erheuchelt scheinen möchte, da er nicht nur als der feurigste Apostel des Evangeliums bekannt war,

sondern auch gerade vorzüglich gegen das Gesetz und dessen Gültigkeit auftrat. — *ἐν Χριστῷ*, von den meisten Auslegern als Schwurformel genommen, und wohl mit Recht nach dem Gebrauche des בְּ bei נִשְׁבַּע, Gen. 22, 16. Jos. 11, 12., Jerem. 5, 7. (וַיִּשָּׁבְעוּ בְּלֹא אֱלֹהִים, LXX: *καὶ ὤμνυον ἐν τοῖς οὐκ οὖσι θεοῖς*), Dan. 12, 7. Matth. 5, 36. 23, 16 — 22. Apoc. 10, 6. Die sprachlich wohl ebenso gesicherte Erklärung: **secundum Christum, ut eum facere par est, qui Christum revereatur** (Clericus, Rückert), gibt einen zu matten Sinn, da die ganze Stelle mit Betheuerung anfängt, und der Apostel offenbar ein wahres und tiefes Gefühl ausspricht, das in immer höherem Schwunge fortgehend erst in der Doxologie V. 5. eine Beruhigung findet. Tholuck: "*ἐν Χρ.* das Element, in welchem, als er dieß sagte, seine Seele sich bewegte". — *συμμαρτυρ. - μου*: indem mein Gewissen mir Zeugniß gibt. — *ἐν πνεύματι ἁγίῳ*, Betheuerung aus demselben Grunde, wie oben: bei dem heiligen Geiste, d. h. dem Geiste Gottes, der Alles (auch mich) durchdringt und heiligt, und zur Wahrheit verpflichtet.

V. 3. folgt das, worüber der Apostel so betrübt ist, aber in veränderter Redeweise. Es dürfte hier wohl mit Recht eine liebevolle Vorsicht des Apostels gefunden werden. Ohne diese würde die Angabe des Gegenstandes seines Schmerzes wohl so lauten: ich bin höchst betrübt, daß die Juden von Gott verworfen sind. Dieß hätte, so gestellt, den Juden sehr hart erscheinen können, und nach einem sehr richtigen Gefühle wendet der Apostel das Ganze so: wollte ich doch lieber selbst verworfen seyn zum Besten meiner Brüder, und hat den Gedanken gemildert, ohne ihm gleichwohl etwas von seiner Bedeutsamkeit zu nehmen. — *ηὐχόμην γάρ*; für *εὐχοίμην ἄν* oder *ηὐχόμην ἄν*; ein Sinn, der durch den Zusammenhang so gewiß gefordert, als durch Apg. 25, 22. sprachlich gerechtfertigt wird. — *ἀνάθεμα*: 1) das Aufstellen von etwas den Göttern Geweihetem, 2) das Geweihete selbst, a) zur Aufbewahrung, ein Weihgeschenk b) nach biblischem und kirchlichem Gebrauche: zur Vernichtung, dem Fluche geweiht; LXX: חֵרֶם: Lev. 27, 28. 29. Jos. 6, 17. 18. 21. Deuteron. 13, 17. 20, 17: im N. T. 1 Cor. 12, 3. 16, 22. Gal. 1, 8, 9. Apg. 23, 14.: etwas Verfluchtes, für: ein Verfluchter, dem Verderben Geweihter. —

ἀπὸ τοῦ: von Christo weg, in der ursprünglichsten Bedeutung der Präposition der Scheidung, Trennung von etwas — ὑπέρ: zum Besten. Der Gedanke: denn ich möchte ja lieber selbst dem Verderben geweiht und von Christo getrennt seyn, wenn ich damit meine Brüder retten könnte, — Ausdruck der wahrsten und des größten Opfers fähigen Liebe des Apostels zu seinem Stammvolke. — τῶν συγγενῶν - σάρκα, nähere Bezeichnung der Brüder, als des Volkes, aus dem er geboren war.

V. 4. 5. Anerkennende Aufzählung der Vorzüge, welche das Volk der Juden mit Recht in Anspruch nehmen könne, zum Beweise, wie er so ganz von allem Hasse und aller ungerechten Verkennung fern sey. — Ἰσραηλῖται, Ehrenname, Nachkommen jenes Gottesmannes Israel, Gen. 32, 28., Apg. 2, 22. — υἱοθεσία· sie sind υἱοὶ θεοῦ, d. h. Geliebte Gottes, sein Bundesvolk, Deuteron. 14, 1. 32, 6. Jes. 63, 16. — δόξα: der Glanz, der den Juden nach ihrem Verhältnisse zu Gott vor den übrigen Völkern zukömmt, ihre Würde oder Herrlichkeit überhaupt. — αἱ διαθῆκαι: die Bündnisse mit Gott durch Abraham, Isaak, Jacob und Moses, als Hauptquelle und Gewähr aller Vorzüge. — ἡ νομοθεσία: die Gesetzgebung, d. h. daß ihnen Gott auf dem Sinai das Gesetz (im vollsten Umfange der würdigen Ansicht davon vom jüdisch-theokratischen Standpunkte aus) gab. — ἡ λατρεία: der von Gott geordnete Cultus. — ἐπαγγελίαι: die Verheißungen des höchsten Glückes, ertheilt durch die Patriarchen, Moses und die Propheten, die ihre endliche Erfüllung gerade durch den Messias erlangen sollten. Gleichwohl werden nun, deutet Paulus an, die Juden von den Wohlthaten des Messias ausgeschlossen! —

V. 5. ὧν οἱ πατέρες: die Patriarchen. — καὶ ἐξ ὧν ὁ χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα: und von welchen selbst Christus seiner leiblichen Abkunft nach abstammt, —

ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας! Ἀμήν.

die in dogmatischem Interesse ebenso wichtige, als exegetisch wirklich *) sehr schwere Stelle. Wichtig ist sie, weil es sich fragt,

*) Wie mochte Rückert schreiben: „Nun folgt aber die Stelle über Christus, die in der Dogmatik so große Wichtigkeit hat, — obwohl

ob Christus hier von Paulus ὁ ἐπὶ πάντων θεός genannt werde, wodurch er denn freilich Gott gleichgestellt würde, und schwer, weil sich zwischen der anscheinend leichteren und natürlicheren Beziehung auf Christus und der möglichen auf Gott kaum entscheiden zu lassen scheint. Es sind nun, meist wohl nicht ohne dogmatisches Interesse, sehr viele und sehr verschiedene Erklärungsversuche gemacht worden, in verschiedener Beziehung, besonders aber der Abtheilung der Worte, ja man hat auch den Text selbst ändern wollen. Aber der Text ist kritisch durchaus sicher gestellt (s. darüber: Koppe: var. lectt. ἐπι παντων omittit Vers. Aethiopica, qua quidem una varietate excepta Codices, Versiones, Patres unanimi suffragio stant pro lectione vulgari. Ex conjectura igitur alii, Schlichtingius, Crellius, Whistonus atque adeo Whitby et Taylor, locum sic restitui voluerunt: ὧν ὁ ἐπι παντων θεος), und von allen gegebenen Erklärungen kommen nur zwei in Frage: 1) die alt kirchliche: es sey zu beziehen auf Christus, eine Angabe der Gottheit Jesu, — er ist Gott über alles. 2) die besonders von Semmler vertheidigte: das Ganze sey eine Doxologie auf Gott selbst. Nachdem bis auf Erasmus die Beziehung auf Christus allgemein angenommen war, hat er zuerst in seinen Anmerkungen das Ganze anders abgetheilt, nämlich nach σάρκα geschlossen, und alles Folgende dann als eine Doxologie auf Gott den Vater genommen. Zwischen diesen beiden Erklärungen vorzüglich haben seitdem die Ausleger sich getheilt; doch hat sich in der neuesten Zeit die Meinung wieder entschiedener für die Beziehung auf Christus ausgesprochen (Koppe, Tholuck, Rückert, Usteri), und gleichwohl dürfte gerade diese Erklärung die weniger wahrscheinliche seyn. Versuchen wir eine möglichst unpartheiische Prüfung in gerechter Abwägung der Gründe für und wider. Insofern nicht nur die Vertheidiger jener Ansicht selbst zugeben, "daß (Rückert) diese Behauptung in den Paulinischen Schriften ganz einzeln dastehe", sondern es lange schon ermittelt und ausgemacht ist, "daß (s. Bretschneider. Dogm. I. Ausg. 3. S. 521—23.) sonst der Sohn Gottes weder bei Paulus, noch bei Johannes, noch bei den Kirchenvätern der ersten Jahrhunderte, jemals ὁ ὢν

---

sie wegen ihrer großen Leichtigkeit hier in sehr wenig Worten abgehandelt werden konnte". — ?

ἐπὶ πάντων θεός heißt, sondern daß damit immer der eine und wahre höchste Gott (Jehova, der αὐτοθεός) bezeichnet wird, und daß besonders Origenes diese Formel braucht, um den Vater vom Sohne zu unterscheiden", wird gewiß mit Recht behauptet, daß der Sinn der Formel, nach dem Sprachgebrauche, entschieden gegen die Beziehung auf Jesu ist — ein historischer, kein dogmatischer Grund, — und daß wir demnach, zwingen keine andere überwiegende Gründe uns zum Gegentheil, nur die Beziehung auf Gott billigen dürften. Für die Beziehung auf Christus führt man nun an: 1) die äußere Verbindung, Rückert: "Folgt man nun dem unbefangenen exegetischen Sinn, so bezieht sich ὁ ὢν auf Christus, und ist dem relativen Satze ὅς ἐστι gleichbedeutend; vom Subjecte Christus wird dann das Prädicat θεός ausgesagt"; wofür genauer Bretschneider: "Paulus hätte nicht ὁ ὢν, sondern θεός, ὅς ἐστι schreiben müssen", d. h. wohl, ὁ ὢν könne keinen neuen Satz anfangen, oder überhaupt, die fraglichen Worte bildeten keinen vollständigen Satz. Aber das scheint wirklich ganz ohne Grund. Die Doxologie ist ein grammatisch vollkommen richtiger Satz, sobald man sie nur richtig faßt; nämlich so, ὁ ὢν (i. e. θεός, ὅς ἐστι) ἐπὶ πάντων, εὐλογητός (sc. ἔστω) εἰς τοὺς αἰῶνας! und wird diese Redeweise durch vollkommen gleiche Analogie des N. T. hinreichend geschützt, s. Joh. 3, 31. 8, 47. 18, 37. Röm. 8, 5. 8., weil, wie dort (siehe dageg. Bretschneider), auch in unserer Stelle sich Vorder- und Nachsatz finden. So weit liegt nun doch in der äussern Verbindung noch gar kein Grund gegen die Beziehung auf Gott. Doch man hat noch erinnert, "daß (Faust. Socin., Bengel, Bretschneider, Tholuck und insbesondere Rückert), wenn θεός das Subjekt, und nicht das Prädicat wäre, εὐλογητός voranstehen müßte, weil in allen Doxologien, sie mögen zu Anfang, in der Mitte, oder am Ende der Periode stehen, בָּרוּךְ und εὐλογητός im ganzen A. und N. T. jederzeit vorangesetzt werde". Aber es ist dabei wohl ganz übersehen, daß keine Stellung der Worte an sich, gleichsam mechanisch nothwendig, sondern stets durch den eben auszudrückenden Gedanken bedingt ist, und Paulus nun wohl deshalb von der gewöhnlichen Stellung abgewichen ist, weil ihm der Begriff der unendlichen Größe und Erhabenheit Gottes der wichtigere war:

der, der da Gott ist über alles, der sey hochgelobt! Daß sonst die Stellung von εὐλογητός wenigstens nicht so unverbrüchlich war, daß sie nicht hätte verändert werden können, zeigt Röm. 1, 25. Somit liegt denn in der äußeren Stellung und Verbindung der Worte nicht nur nichts Auffallendes, sondern wir begreifen, warum sie gerade so werden mußte, wie sie ist. 2) legt man noch, und insbesondere Rückert, ein großes Gewicht darauf, daß ohne die Beziehung der fraglichen Worte kein Gegensatz zu τὸ κατὰ σάρκα entstände: aber, sogar zugegeben, daß ein solcher Gegensatz in den fraglichen Worten liegen würde (obwohl Semler und Böhme nicht ganz ohne Grund das bestreiten; denn jedenfalls ist der Gegensatz nicht als solcher bezeichnet), so ist doch vollkommen unerweislich, daß Paulus einen solchen hinzufügen mußte; denn a) die Worte τὸ κατὰ σάρκα werden auch ohne den ausgesprochenen Gegensatz, wenn sie auch jene bestimmte Bedeutsamkeit verlieren, keinesweges bedeutungslos. Sie zeigen an, daß der Messias eben seiner Abkunft nach von den Juden herstammte, und sind so nur ein für die Angabe menschlicher Abstammung sich von selbst darbietender Zusatz. Und b) Paulus läßt ja öfter den Gegensatz aus: so 1 Cor. 1, 26. Röm. 8, 12. Insbesondere aber scheint in unserer Stelle selbst V. 3 sehr wichtig. Da sagt Paulus auch τῶν συγγενῶν μου κατὰ σάρκα, und wo ist denn da ein Gegensatz? Oder hatte Paulus auch von sich eine höhere Natur als Gegensatz im Sinne? oder sind denn diese Worte ohne Gegensatz unverständlich? So viel scheint wenigstens gewiß, daß beide Fälle ganz analog sind. 3) "es müßte (Bretschneider), wenn θεός das Subject wäre, zwischen θεός und εὐλογητός ἐστί oder εἴη stehen", — aber es könnte so seyn, muß nicht: Luc. 1, 68. 2 Cor. 1, 3. ꝛc. 4) "eine Doxologie des Vaters (Rückert) sey hier nicht allein durchaus abrupt, sondern auch im Gemüthszustande des Apostels gar nicht wahrscheinlich"; aber das scheint eine rein subjective Ansicht, da es vielmehr mit der herrschenden Sitte der Rabbinen, so wie des Paulus selbst ganz übereinstimmt, nach jeglicher Schilderung der Wohlthaten Gottes, eine Doxologie hinzuzufügen, und eben jene Aufzählung der göttlichen Wohlthaten gegen die Juden den Apostel sehr natürlich darauf führte, und spricht jene Sitte zugleich für die Doxologie auf

Gott, zumal da von Christo nirgends eine solche sich findet. Und sonach läßt sich denn wirklich nicht absehen, was uns nöthigen sollte, die Beziehung auf Gott aufzugeben. Da nun aber noch der Zusammenhang überwiegend für die Beziehung auf Gott spricht, insofern die Absicht des Apostels ausgemacht die ist, die von Gott den Juden gewährten Vorzüge aufzuzählen, wozu die Doxologie so trefflich paßt, als man gar nicht sieht, was die Erwähnung der Gottheit Jesu soll, nach welcher er in keiner Beziehung zu den Juden stand, da demnach Sprachgebrauch, Zusammenhang, und Geschichte überwiegend für die Beziehung auf Gott sprechen, während alle übrigen Gründe zum mindesten ganz gleich stehen, so kann ich denn nicht anders urtheilen, als daß nur die Beziehung auf Gott wahrscheinlich sey. — Von allen anderen Erklärungen verdienen nur noch eine Erwähnung, 1) die Worte bis *ἐπὶ πάντων* auf Christus zu beziehen, aber mit *πάντων* auch den Satz zu schließen, und mit *θεός* die Doxologie auf Gott zu beginnen, Locke, Clarke, Justi, Ammon. 2) (Morus) drei Prädicate zu machen, *ὁ ὢν ἐπὶ πάντων*, *θεός*, und *εὐλ. εἰς τ. αἰωνας*!

II. IX, 6 — 29.

Rechtfertigung Gottes, daß er trotz seiner Verheißungen doch nicht unwahrhaft geworden sey, auch wenn die Juden als Volk nicht in dem Heile des Messias einbegriffen würden.

Theile.

1) V. 6 — 13. Gottes Verheißung ist dadurch, daß nicht alle Juden zum messianischen Heile gelangen, nicht unwahr; sie hat nur den wahren Israeliten, die es nicht durch leibliche Abstammung, sondern durch die Verheißung sind, gegolten, und Gott wählt nach freiem Rathschlusse, wen er will. 2) V. 14 — 18. Wenn Gott aber so nach freier Wahl verfährt, so ist er dabei nicht ungerecht, er verfuhr nach dem A. T. ja immer so. 3) V. 19 — 21. Dem Menschen steht es aber gar nicht zu, über den Rathschluß Gottes zu urtheilen. 4) V. 22 — 23. In der Bestimmung zum Verderben offenbaret Gott seine Macht und seinen Zorn, in der zum Heile die Fülle seiner Herrlichkeit. 5) V. 24 — 29. Zu Theilnehmern der Herrlichkeit hat er nun die Christen berufen, nicht allein aus den Juden, sondern auch aus den Heiden, wie schon im A. T. angedeutet ward.

1) V. 6 — 13. Gottes Verheißung ist dadurch, daß nicht alle Juden zum messianischen Heile gelangen, nicht unwahr; sie hat nur den wahren Israeliten, die es nicht durch leibliche Abstammung, sondern durch die Verheißung sind, gegolten, und Gott wählt nach freiem Rathschlusse, wen er will.

V. 6. knüpft sich an den durch das Vorige, obwohl indirect, doch scharf genug ausgesprochenen Gedanken, daß die Juden nicht alle, als Volk, zu dem messianischen Heile gelangten: das heiße nun, meint der Apostel, nicht etwa soviel, als: die Verheißung Gottes sey unwahr geworden. Darauf beginnt der Apostel alsbald die Beweisführung und zwar mit dem Satze: nicht alle, die dem Namen und der leiblichen Abkunft nach Israeliten wären, gehörten zu dem wahren Israel, das sich Gott auserlesen habe. — οὐχ οἷον - θεοῦ, der Hauptsatz des ganzen Abschnittes, der durch alles Folgende bewiesen und hier vom Apostel seiner Weise nach gleich an die Spitze gestellt wird. Ueber οἷον hat man sehr viel gestritten, ob es gleich sey mit οὐχ οἷοντε mit dem Inf., oder ob es für ein Adv.: wie, wenn, gleichsam, stehe, und doch scheint philologisch keine Schwierigkeit da. Es scheint ein elliptischer Satz, wie er bei diesem Relativ öfter vorkömmt, für: τοῦτο δὲ οὐκ ἔστι τοῖον, οἷον τοῦτο, ὅτι, hoc vero non tale est, quale hoc foret, etc.: dieß ist aber nicht so, wie das, daß, d. h. nicht aber so, daß. — ἐκπέπτωκεν. Das Verbum bedeutet: a) decidere, b) excidere, s. v. a. destitui ab aliqua re, daher denn soviel als: irritum fieri, vereitelt werden, unerfüllt bleiben. — ὁ λόγος: die Verheißung. — οὐ γάρ, Anfang der Argumentation für den eben aufgestellten Satz. — πάντες οἱ ἐξ Ἰσραήλ: die der leiblichen Abkunft nach Israeliten sind, — οὗτοι Ἰσραήλ: das wahre Israel, das Gott sich erlesen und dem er die Verheißung gegeben hat.

V. 7. 8. Weitere Argumentation dafür, daß Gottes Verheißung nicht unwahr geworden: nicht leibliche Abstammung mache zu den wahren Kindern, die Anspruch hätten, die Verheißung zu erben, sondern es komme nur auf die Verheißung Gottes an, d. h. welche er nach freiem Rathschlusse dazu erwähle. — οὐδ' ὅτι εἰσὶ σπέρμα: und nicht deswegen, weil sie leibliche Nachkommen sind — τέκνα: sind sie die wahren Kinder, d. h. haben sie Ansprüche auf die

Verheißungen, — ἀλλ' ἐν - σπέρμα, Citat aus Genes. 21, 12. Paulus drückt damit aus: auch in Abrahams Familie selbst entschied schon die Bestimmung Gottes. — V. 8. τοῦτ' - εἰς σπέρμα: daraus gehe denn wohl unwidersprechlich hervor, daß nicht leibliche Abstammung Gott binde, sondern nur die Verheißenen, d. h. die er, gleichwie den verheißenen Isaak, zur Sohnschaft bestimmt habe, Rechte auf die Verheißungen hätten.

V. 9. Zum Beweise, daß Isaak alles durch die Verheißung erlangte, führt der Apostel die Stelle aus dem A. T., durch welche er verheißen und der rechte Nachkomme geworden sey, selbst an. Sie ist aus Gen. 18, 10. oder 14., aus dem Gedächtnisse citirt.

V. 10 — 13. enthalten einen neuen Beweis dafür, daß alles nur auf die freie Wahl Gottes ankomme, in einem neuen Beispiele aus der heiligen Familie der Patriarchen selbst. Noch deutlicher, meint der Apostel, zeige sich die obige Wahrheit bei Esau und Jacob, wo ja Gott bei äußerlich ganz gleichen Bedingungen der Gottwohlgefälligkeit, ohne ihr mindestes Zuthun, gewählt habe. Dieß Beispiel ist auch wirklich noch schlagender. Den Vorzug des Isaak vor Ismael und den Söhnen der Ketura hätte man vielleicht damit entschuldigen können, daß nur seine Mutter die rechtmäßige Gattin Abrahams war: hier wählte aber nun Gott zwischen Brüdern, die nicht nur einen Vater und eine Mutter hatten, sondern Zwillinge waren, und nicht allein noch nichts Gutes, und nichts Böses gethan hatten, sondern, als sie noch gar nicht geboren waren.

V. 10. Οὐ μόνον δέ, Angabe, daß noch Neues wichtigeres folge. Die Ausleger streiten, wie der Satz vollständig zu ergänzen sey. Insofern in dem affirmativen Theile Ῥεβέκκα nicht ohne Beziehung auf die Sara gesetzt scheint, scheint eine einfache Weise die: οὐ μόνον δὲ Σάῤῥα τοῦτο ἔπαθεν, ἀλλὰ καὶ Ῥεβέκκα, das beste aber, zu gestehen, daß wir es nicht wissen. Der Gedanke ist jedenfalls klar: es war nicht nur bei der Sara so, sondern auch bei der Rebecca. — ἐξ ἑνός: sc. τοῦ Ἰσαάκ, das Ganze bloß Andeutung, daß Jacob und Esau nur einen Vater gehabt. — κοίτην ἔχουσα: κοίτη. locus recubandi, inprimis torus conjugalis, 2) concubitus, 3) semen virile, daher κοίτην ἔχειν: gravidam esse ex aliquo. — V. 11.

Μήπω γὰρ γεννηθέντων: sie waren weder geboren, — *μηδὲ - κακόν*: noch hatten sie Gutes oder Böses gethan — *ἵνα - καλοῦντος*, hebt der Apostel noch ausdrücklich die Wahrheit recht hervor, auf deren Erweisung es ihm ankömmt. Alles sey gerade so geschehen: damit der unbedingte Rathschluß Gottes bleibe, d. h. nicht etwa durch die Handlungsweise der Menschen bedingt werde. *ἡ - πρόθεσις*: der Rathschluß Gottes über das Gelangen der Menschen zum Heile, oder nicht. — *κατ᾽ ἐκλογήν*: der Akt in Gott, durch welchen er zum Heile oder zum Verderben wählt. Das Verhältniß der *πρόθεσις* und *ἐκλογή* wird aber hier vom Apostel so gedacht, daß der eigentliche Prädestinationsakt in *ἐκλογή* liegt, und *πρόθεσις* den nun gemäß jener Wahl über das Heil oder Verderben der Menschen fortan gültigen Rathschluß Gottes bezeichnet. — *μένῃ*, muß wohl in ganz wörtlicher Bedeutung genommen, und mit Hinsicht auf die folgenden Worte *οὐκ ἐξ ἔργων, ἀλλ᾽ ἐκ τοῦ καλοῦντος*, die der Apostel selbst zum besseren Verständniß hinzusetzt, so erklärt werden: Gott gab den entscheidenden Ausspruch (*ἐῤῥήθη*), ehe sie geboren waren, und etwas gethan hatten, eben damit der göttliche Rathschluß nicht etwa nachher bedingt würde durch die Handlungsweise derselben, auf welche die göttliche Gerechtigkeit Rücksicht zu nehmen dann vielleicht nicht umhin könnte, sondern (frei) bliebe. — *οὐκ ἐξ ἔργων, ἀλλ᾽ ἐκ τοῦ καλοῦντος*, zu verbinden mit *πρόθεσις*: Gott wählt, und sein darnach einmal gefaßter Rathschluß hängt ab nicht von dem Verdienste der Menschen, sondern einzig von dem Rufenden, d. h. von der Wahl und Bestimmung Gottes. — V. 12., aus Gen. 25, 23. — Esau steht hier für seine Nachkommenschaft: die Idumäer. Nach der Geschichte diente er dem Jacob nicht, und seine Nachkommen erst unter David (2 Sam. 8, 14.) und nach neuem Abfall (2 Kön. 8, 20. 22.) wieder unter den Maccabäern (1 Maccab. 5, 3. 65.), bis sie von Hyrcanus gänzlich unterjocht wurden (Joseph. Antiq. Jud. lib. XIII. c. 9. §. 1. cap. 15. §. 4). — V. 13. führt der Apostel zur weiteren Erläuterung, daß nur Gottes eigener Wille so entschieden habe, noch einen Ausspruch aus Mal. 1, 2. 3. frei nach den LXX. an. Dazu Tholuck in vergeblichem Bemühen, das uns Anstößige aus Paulus heraus zu erklären: "*Μισεῖν* nicht positive, sondern privative, — ein

Minderlieben des Esau im Verhältniß zu Jakob. Wenn der Hebräer eine mindere Liebe mit einer stärkeren vergleicht, so pflegt er sie "Haß" zu nennen, ꝛc." — Mit Recht Rückert: "Einen hassenden Gott kann allerdings die höher gebildete Zeit nicht denken, aber die alte dachte ihn, weil sie alle Leidenschaften des Menschen auf ihren Gott übertrug."

2) 14 — 18. Wenn Gott aber, wie nun gezeigt, nur nach freier Wahl verfährt, so ist er dabei nicht ungerecht; er verfuhr nach dem A. T. ja immer so.

V. 14. Der Apostel macht sich den bei jeder strengen Prädestinationslehre unvermeidlichen Einwurf, inwiefern sich dergleichen Willkühr mit Gottes Gerechtigkeit vereinbaren lasse, gleich selbst, da er wohl fühlte, daß man nicht unterlassen werde, ihn seiner ganzen Lehre entgegen zu stellen, verneint ihn aber auch alsbald entschieden. — *τί οὖν ἐροῦμεν;* bekannte Formel zur Andeutung, daß falsche Folgerung möglich, und daher fast immer die Einführung einer neuen Gedankenmasse. — *μὴ - θεῷ*, die Folgerung selbst. — *μὴ γένοιτο*, s. zu VI, 2. — Das Ganze der Vorwurf dieses kleinern Abschnittes.

V. 15. Anfang der Argumentation. Der Apostel beweiset, daß Gott nicht ungerecht sey, aus dem Factum, daß er sich selbst dahin erkläre, daß er so handele. In Wahrheit beweis't er nicht, was er will; er beruft sich zur Rechtfertigung einer Willkühr auf eine andere, aber Paulus muß hier nach seiner Zeit beurtheilt werden, wo Aussprüche des A. T. für ihn, wie alle, göttliche Auctorität hatten. Die Stelle ist aus Exodus 33, 19., nach den LXX. Dort der Sinn. Moses will das Antlitz Gottes schauen. Gott erwiedert, er wolle Moses viel Gnade erweisen, erinnert ihn aber auch mit diesen Worten, daß er es nur aus Gnade thue. Paulus nimmt die Stelle in dem Sinne: Gott selbst habe dort erklärt, er beweise Gnade, wem er wolle, *und* erbarme sich, wessen er wolle.

V. 16. Die Folgerung aus dem Ausspruche der Schrift für die eigne Behauptung: folglich kömmt Alles auf die Erbarmung Gottes an. — *θέλοντος*, zu ergänzen *ἐστὶν ἀνθρώπου*: es kömmt nicht auf den Willen des Menschen

an. Nun fragt sich, was denn? Am besten läßt man es wohl in der unbestimmten Allgemeinheit, in der es Paulus selbst aussagt. Es ist die Rede im Ganzen vom Gelangen zum Christlichen Heile. Paulus hat bewiesen, daß Alles auf Gott selbst ankomme, und sagt nun hier dasselbe folgernd wieder: es kömmt folglich rc. — τρέχοντος: laufen, wie unser rennen, ein bildlicher Ausdruck für: große Anstrengung.

V. 17. Abermaliger **Beweis** aus dem A. T., und zwar **durch** ein entgegengesetztes Beispiel: **die Verstockung Pharao's**. Es kann auffallen, daß Paulus den Satz, es komme Alles auf die Erbarmung Gottes an, durch ein Beispiel der Verhärtung erweiset. Dieß löst sich so, daß auch jener Ausspruch, es komme alles auf die Erbarmung Gottes an, nur zum Beweise der freien Wahl Gottes dienen sollte, der höhere Gedanke also immer der **freie Rathschluß** Gottes bleibt, und dieser eben so gut durch Verstockung *) als Beseligung bewiesen wird. Die Stelle ist aus Exod. 9, 16.; die Worte ἐξήγειρά σε entsprechen nicht den LXX, aber mehr dem Hebräischen selbst, בַּעֲבוּר זֹאת הֶעֱמַדְתִּיךָ, was Paulus in **dem** Sinne zu nehmen scheint: ich habe Dich aufstehen lassen (ἐξήγειρά σε), nämlich Dich mir zu widersetzen und mir so Gelegenheit zum Erweise meiner Macht zu geben. Die LXX: ἕνεκεν τούτου διετηρήθης, haben augenscheinlich das Hebräische anders genommen.

V. 18. Abermalige Folgerung aus dem Ausspruche des A. T.: so folge doch, daß **Gott nach freiem Rathschlusse**, ohne Zuthun des Menschen, **Erbarmung beweise**, wem er wolle, **aber auch** σκληρύνει, d. h. verhärte, **in seiner Herzenshärtigkeit noch bestärke, wen er wolle** **).

---

*) Auch hier bemühen sich viele Ausleger, insbesondere aber wieder **Tholuck**, so ganz fruchtlos, die harte Prädestinationslehre des Apostels zu mildern. Alle Gründe sind nur dogmatisch, z. B. "bei dem decret. absol. würde die Gerechtigkeit ohne die Weisheit und ohne die Liebe beschließen und handeln" rc. — nur mit Verkennung der ganzen Aufgabe der Exegese. Es handelt sich ja nicht darum, was **uns** zusage, sondern was aus exegetischen Gründen die Ansicht Pauli gewesen, und nur **der** christliche Theologe wird sich bei Paulinischen Sätzen in Verlegenheit sehen, der **an den Worten** haftet, und der Vernunft nicht das Recht einräumt, den Kern aus der Hülle zu lösen.

) Auch hier läßt sich **Tholuck wieder aus unzeitigem Eifer zuerst so

3) V. 19 — 21. **Dem Menschen steht es aber gar nicht zu, über Gottes Rathschluß zu urtheilen.**

V. 19. Der Apostel hatte zuletzt zum Erweise seiner Lehre von der göttlichen unbedingten Bestimmung zum Heil oder Verderben sich darauf berufen, daß Gott sich selbst dahin erkläre, und zwar in dem Beweise recht hervorgehoben, daß Gott nach seinen eigenen Worten beselige, oder verhärte, wen er wolle. War nun schon bei der früheren Lehre von der unbedingten Wahl der Gedanke der Parteilichkeit Gottes hervorgetreten, so mußte gerade der Beweis des Apostels selbst darauf führen, daß ja gerade darnach von Seiten Gottes Willkühr und Parteilichkeit, von Seiten der Menschen aber Schuldlosigkeit unverkennbar sey, insofern ja niemand dem allmächtigen Willen Gottes widerstehen könne. Das alles fühlt der Apostel recht gut, und er begegnet ihm nun so, daß er hinweis't auf den ungeheueren Abstand zwischen dem endlichen Menschen und dem Unendlichen, und wie es dem Menschen darum gar nicht zustehe, über Gottes Rathschluß richten zu wollen. — μέμφεται, sc. ὁ θεός.

V. 20. Eine sehr schöne Wendung. — μενοῦνγε: **immo vero**, ja wohl, freilich; s. über dasselbe **Sturz de dial. alex. p. 203.** — ὦ ἄνθρωπε, bedeutsame Anrede, das Menschliche dem Göttlichen entgegenstellend, um auf die unendliche Kluft hinzuweisen. — σὺ τίς εἶ; gleich bedeutsame Frage, den Menschen an sein Nichts erinnernd. — ἀνταποκρινόμενος: der Du (gleichsam) rechten willst mit Gott. — μὴ οὕτως; so wenig das Gebilde den Bildner zur Rede stellen darf über seine Bestimmung, so wenig der Mensch Gott.

V. 21. Ein anderes Beispiel, zum Beweise, daß Gott die Menschen nach freiem Rathschlusse zum Heil, oder zum Verderben vorherbestimmen könne: er kann es, so gewiß der Töpfer aus derselben Masse einige Gefäße zu einem ehrenvollern Gebrauche, andere zu einer unedleren Be-

---

vernehmen: "auch einige neuere Theologen, weil ihr Rationalismus ihnen die Annahme zuließ, daß Paulus geirrt habe, wollten die Worte so erklärt wissen, und zwar wie sie meinten der grammatisch-historischen Interpretation gemäß ꝛc." — und dann folgen abermals nur dogmatische Gründe.

stimmung bilden kann. — *κεραμεύς*: der Töpfer. — *ἐξουσίαν τοῦ πηλοῦ*: Macht über den Thon. — *φύραμα*: die Masse des Thones. — *ὃ μέν - ὃ δέ* bei Den Spätern für *τὸ μέν — τὸ δέ*. — *εἰς τιμήν*, vom Gefäße: zu einem ehrenvollen Gebrauche. — *εἰς ἀτιμίαν*; der Gegensatz, — beides auf die Menschen in dem Sinne: des Geschaffenwerdens zum Heile oder zum Verderben anzuwenden.

4) V. 22 — 23. In der Bestimmung zum Verderben offenbaret Gott seine Macht und seinen Zorn, in der zum Heile die Fülle seiner Herrlichkeit.

Es enthalten diese Verse wohl einen Erklärungsversuch des Apostels, warum Gott so handele, und zwar so gestellt, daß daraus hervorgehen sollte, daß ja im Grunde die Menschen gar nichts gegen Gottes Verfahren sagen könnten. — Der Gedanke des Apostels scheint der: Gott bestimmt die einen zu Verderben, um seinen Zorn und seine Macht zu beweisen, die anderen aber zur Herrlichkeit, um den Reichthum seines Erbarmens zu zeigen. So ausgesprochen hätte aber der Gedanke wieder dieselbe Schwierigkeit gehabt, die er ja eben lösen, oder doch wenigstens mildern sollte, und darum nimmt der Apostel eine ganz andere Wendung.

V. 22. 23. Die Form des Satzes ist unvollständig. So richtig als klar Rückert: "Ein Vordersatz, im 22. V. noch ganz vollständig, im 23. schon nicht mehr, und V. 24. durch Einschiebung eines Relativsatzes unterbrochen, ohne wieder aufgenommen zu werden". Als Nachsatz zu V. 22. ist aus dem ganzen Zusammenhange ein Gedanke, wie: "*τί οὖν ἐροῦμεν πρὸς ταῦτα*; was läßt sich dann dagegen sagen? zu ergänzen, wie es auch immer die meisten Ausleger genommen haben. Das Ganze scheint nämlich so. Die eigentliche Satzbildung, die dem Apostel zum Ausdrucke seines Gedankens vorschwebte, war die: wenn nun Gott die einen zum Verderben bestimmte, um seinen Zorn und seine Macht zu zeigen, und (*καί*) die andern zum Heile, um den Reichthum seiner Herrlichkeit gegen die Erwählten zu offenbaren, was kann man dann noch sagen? Aber so ausgesprochen hätte der erste Satz dieselbe Härte behalten, die er lösen sollte, darum wendet der Apostel das Ganze so: wenn Gott, um seinen Zorn und seine Macht zu zeigen, die zum Verderben Bestimmten mit der größten Langmuth

trug (was will man dann sagen?). Dadurch ist nun der Gedanke, daß Gott nur seine Langmuth habe zeigen wollen, der Hauptgedanke geworden, und die Härte und Willkühr solcher Handlungsweise gleichsam als Nebensatz zurückgedrängt. Theils aber die Schwierigkeit des Gegenstandes selbst, theils die eben gemachte Veränderung drängt dem Apostel die beabsichtigte Satzbildung zurück, und er hält in seiner Lebhaftigkeit nur den Hauptgedanken fest, die Form wird eine andere. Statt nämlich den nach Obigem nothwendigen Gegensatz nun so auszusprechen: und (wenn er dagegen die andern zum Heile bestimmte), um seine Herrlichkeit zu offenbaren (was will man dann sagen?), ist ihm jetzt die Zweckangabe der Handlungsweise Gottes (diese will er ja rechtfertigen) das Wichtigere, und er spricht den Zweck Gottes als Hauptsatz aus, und fügt nur die Bestimmung zum Heile relativ an. Dadurch wird ihm der Gedanke des Glückes der Christen recht lebhaft, und so *gibt* er gleich V. 24. ihre Berufung an, der Nachsatz ist ihm aber gänzlich entgangen. — *τὴν ὀργήν*: Strafeifer Gottes, s. I, 18. — *γνωρίσαι*: an den Tag legen, offenbaren. — *τὸ δυνατὸν αὐτοῦ*: seine Allmacht, seine Macht, die keinen Willen über sich hat. — *σκεύη ὀργῆς*: die zum Zorn bestimmten Gefäße, d. h. indem der Ausdruck so gewählt ist wegen des vorhergegangenen Bildes vom Töpfer und Gefäß, die dem Verderben geweihten Menschen, wie es auch alsbald vom Apostel noch genauer erklärt wird.— *κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν καταρτίζειν*: zubereiten, zurichten. Dieß drückt freilich, da nach dem Zusammenhange nur Gott als das handelnde Subjekt des Zurichtens und Zubereitens gedacht werden kann, die härteste Prädestination aus, und mag nur bei großer dogmatischer Befangenheit ein anderer Erklärungsversuch, als den der Zusammenhang und die Worte so einfach als klar darbieten, gemacht werden. — *εἰς ἀπώλειαν*: zum Verderben, voller Gegensatz der *σωτηρία* s. I, 17.— V. 23. Die andere Seite der Prädestination, so gehalten, daß der Beweggrund in Gott der Hauptgedanke ist. — *Καί*, s. oben. — *ἵνα γνωρίσῃ τὸν πλοῦτον τῆς δόξης*: die Fülle seiner Herrlichkeit. *δόξα* hier der Inbegriff der ganzen göttlichen Herrlichkeit und Majestät, die sich ja in der Beseligung der Erwählten offenbaren soll. — *σκεύη ἐλέους*. Der Apostel hält noch obiges Bild fest:

es sind, im Gegensatze zu σκεύη ὀργῆς, die seiner Erbarmung gewürdigten Menschen, denen ebendarum auch das höchste Glück bevorsteht, wie der Apostel sogleich selbst hinzusetzt. — ἃ προητοίμασεν εἰς δόξαν: er hat sie denn auch vorher zubereitet zur Herrlichkeit, d. h. dem glückseligen Zustande, in welchem die Christen Theil haben an der höchsten göttlichen Herrlichkeit.

5) V. 24 — 29. Zu Theilnehmern der Herrlichkeit hat er nun die Christen berufen, nicht allein aus den Juden, sondern auch aus den Heiden, wie schon im A. T. angedeutet wird.

V. 24. Mochte der Apostel nun glauben, daß jene Schwierigkeit der Erwählungslehre nun endlich glücklich gehoben sey, oder fühlte er, daß es dem Endlichen nicht vergönnt sey, die Wege des Unendlichen zu messen? — er geht durchaus zu ganz Anderem über. Nämlich veranlaßt durch die zuletzt erwähnte Beseligungswahl erinnert er daran, daß nun die Christen zu jener Herrlichkeit erwählt seyen, und zwar so gut aus den Heiden, als den Juden. — οὕς, constructio ad sensum.

V. 25. 26. Beweis der Berufung der Heiden, aus dem A. T.: schon dort habe Gott ausgesprochen, daß er die berufen wolle, die vorher nicht sein Volk, und nicht seine Lieblinge waren, d. h. die Heiden. Die Stelle ist aus Hos. 2, 25., frei nach dem Gedächtnisse citirt, und darum weder mit den LXX, noch mit dem Hebr. übereinstimmend. Der ursprüngliche Sinn ist ein ganz anderer, nämlich die Rede davon, daß Gott sein Volk, wenn er es auch eine Zeit lang nicht geliebt, wieder zu sich rufen und lieben werde. Paulus sah es aber gewiß mit redlichem Herzen so an, daß dort die Berufung der Heiden wirklich schon vorher gesagt sey. Die Femininalform rührt von den LXX her, die אֶת־לֹא רֻחָמָה (wie der Prophet seine Tochter zum Zeichen für Israel nennen mußte) wiedergeben.

V. 26. Fernerer Beweis der Aufnahme der Heiden aus dem A. T., aus Hos. 1, 10. wörtlich nach den LXX, und getreu nach dem Hebr. Im Urtext eine Ankündigung und Lobpreisung des Israel bevorstehenden Glückes, wenn es sich wieder bekehrt. Paulus nimmt es in gleichem Sinne, wie V. 25.

V. 27. 28. Beweis für den andern Theil der in Frage ste-

henden Ansicht des Apostels: nämlich, daß, so gewiß auch die Heiden nach Gottes Willen mit zum christlichen Heile gelangen sollten, so gewiß keinesweges nothwendig sey, daß alle Juden dazu gelangten. Schon Jesaias habe ja vorher gesagt: und wenn Israel auch sey, wie der Sand am Meere, so würde doch nur ein kleiner Theil gerettet werden, — und sein Wort erfülle der Herr gewiß. — Die Stelle ist aus Jes. 10, 22 f. Sie stimmt, wie sie von Paulus citirt wird, mit den LXX. so ziemlich überein, und, im ersten Theile, wie die LXX. selbst, auch mit dem Hebr., nur daß dort anstatt des *σωθήσεται* der LXX, (wohl einer Frucht messianischer Beziehung) das historische Verhältnisse berührende: יָשׁוּב sich findet. Dagegen stimmen nun die LXX. selbst im zweiten Theile, insofern sie falsch übersetzen, nicht nur nicht mit dem Hebr. überein, sondern es ist auch ihr Text nicht einmal kritisch sicher. Aber, was Paulus sagen will, scheint klar, und die Darlegung seines Sinnes, als die eigentliche Aufgabe, zu genügen. — *κράζει*: ruft aus, ein kräftiger Ausdruck. — *ὑπέρ*, über. — *ἄμμος*, s. v. a. eine unermeßliche Zahl. — *τὸ κατάλειμμα σωθήσεται*: so wird doch nur ein kleiner Theil (der Rest) zum (Christlichen) Heile gelangen; augenscheinlich für Paulus der eigentliche Nerv des Beweises. — V. 28. *λόγον* von Paulus wohl gefaßt als Wort Gottes: sein Rathschluß. — *συντελῶν*, das Hebr. Particip. für das tempus finit.: den führt er aus, — *καὶ σύντέμνων*, eigentlich: concidere, scheint hier gebraucht (womit Dan. 9, 26. Jes. 28, 22. übereinstimmt) für: vollenden. — *ἐν δικαιοσύνῃ*, von Gott gesagt: in Gerechtigkeit, d. h. seiner Wahrhaftigkeit gemäß. — *ὅτι*, nur zur Anführung der Rede: ja! — *λόγον*: sein Wort, seinen Ausspruch. — *συντετμημένον ποιήσει*: faciet concisum, und dieß natürlich nur: citissime perficiet. Demnach liegt nach Paulus in V. 28. nur eine gleich von Jesaias selbst gegebene Versicherung, daß denn Gott seinen Ausspruch über jenes Schicksal der Juden auch gewiß erfüllen werde, was augenscheinlich ganz in den Zusammenhang paßt. Daher kann ich den andern Fassungen z. B. von van Eß: "denn der, welcher ein Wesen groß und klein macht nach Gerechtigkeit; ja klein wird er es machen auf Erden, der Herr", nicht beistimmen.

V. 29. Abermaliger Beweis aus dem A. T. zu gleichem Zwecke, aus Jes. 1, 9. nach den LXX. Schon dort ist vorhergesagt, wenn der Herr nicht einige gerettet, — Vernichtung wäre das Schicksal des ganzen Volkes gewesen. — σπέρμα, im Sinne des Paulus wohl: Ueberbleibsel zu neuer Fortpflanzung. Die größere Bedeutsamkeit dieses Beweises übrigens springt sofort in die Augen, insofern hier Jesaias nicht nur vorher gesagt hat, daß nur wenige gerettet werden, sondern daß auch die Rettung dieser wenigen noch eine besondere Veranstaltung Gottes sey.

III. IX, 30 — X, 21.

Nachweisung, daß die Schuld, warum wohl die Heiden, nicht aber die Juden zum christlichen Heile gelangten, an den Juden selbst liege.

Theile.

1) IX, 30 — 33. Angabe des Grundes, warum die Juden nicht zum messianischen Heile gelangen, im Allgemeinen: sie streben nicht durch den Glauben darnach, sondern durch eigene Werke. 2) X, 1 — 13. Genauere Erörterung, daß die Schuld an den Juden selbst liege; sie haben einen falschen Eifer für Gott, und wähnen fälschlich durch eigenes Verdienst der Gesetzerfüllung zur δικαιοσύνη zu gelangen, da doch das Gesetz durch Jesum aufgehoben ist, und, auch schon nach den Zeugnissen des A. T. alles auf den Glauben ankömmt, und zwar für alle Menschen. 3) V. 14 — 21. Die Juden können aber auch gar nicht dazu gelangen, weil sie gar nicht auf die Verkündigung des Evangelii hören.

1) IX, 30 — 33. Angabe des Grundes, warum die Juden nicht zum messianischen Heile gelangen, im Allgemeinen: sie streben nicht durch den Glauben darnach, sondern durch eigene Werke.

V. 30. 31. Der Apostel hatte die Rechtfertigung Gottes beschlossen in der Angabe des verschiedenen Zweckes, den Gott bei seiner freien Wahl habe, (IX, 22 — 23.), als Zweck der Wahl zur Seligkeit die Offenbarung seiner Herrlichkeit angegeben, und nun sich nicht enthalten können, dem alsobald eine Hinweisung auf das hohe Glück der Christen beizufügen, welche aus Heiden, wie Juden, dazu berufen seyen. Indem er nun fortgehend nachweisen will, daß die Schuld ihrer Verwerfung an den Juden

selbst selbst liege, resumirt er zuerst das aus dem eben Dargelegten Folgende, daß also wirklich die Heiden zum christlichen Heile gelangten, die Juden aber nicht, und bildet sich so einen schönen Uebergang zu der Erörterung, daß die Schuld nur an den Juden selbst liege, indem er alsbald auf die Verschiedenheit des Strebens bei beiden hinweis't. — *ἔθνη τὰ μὴ διώκοντα δικαιοσύνην.* Die *δικαιοσύνη* hier, wie I, 17., Gerechtigkeit vor Gott. Nach dieser hatten die Heiden, meint Paulus, nicht gestrebt, weil sie ja das mosaische göttliche Gesetz nicht hatten, die andern Offenbarungen des göttlichen Wesens und Willens aber nicht beachteten (I, 18 — 20.), vielmehr nur in Sünden lebten (I, 20 — 32). — *κατέλαβε δικαιοσύνην*: gleichwohl erlangten sie nun eine Gerechtigkeit vor Gott, die alsbald vom Apostel näher bezeichnet wird — *δικαιοσύνην δὲ τὴν ἐκ πίστεως*: aber die Gerechtigkeit, die aus dem Glauben kömmt. So weis't der Apostel, ganz seinem großen Lehrsatze treu, der nicht nur alles Verdienst von Seiten der Menschen ablehnt, sondern (s. oben) gerade in der Erkenntniß des Mangels alles eigenen Verdienstes und der eigenen Unvollkommenheit das einzige Verdienst der Menschen findet, einerseits die Möglichkeit nach, wie trotz aller Verirrung die Heiden doch zu dem neuen Heile gelangen konnten, wie er andererseits gleich sprechend genug andeutet, warum die Juden nicht dazu gelangten. Die Heiden glauben (in voller Bedeutsamkeit), die Juden pochen fälschlich auf eigenes Verdienst, — wie der folgende Abschnitt ausführt. — *Ἰσραὴλ δέ*: Israel dagegen, wohl nicht ohne Absicht hier gesetzt, sondern gerade, um das Auffallende jener Erscheinung bei dem heiligen Volke recht hervorzuheben. — *διώκων νόμον δικαιοσύνης*, sehr kurz ausgedrückt, und vielleicht, wie schon Rückert bemerkt, hier, wo Paradoxa vorgetragen werden, nicht ohne Absicht. *διώκειν νόμον*, von den Juden gesagt, bedeutet, insofern sie schon den *νόμος* hatten, nicht: einen *νόμος* erstreben, sondern vielmehr (was auch unser: dem Gesetze nachjagen: in sich schließt): das Gesetz zu erfüllen streben, — *νόμον δικαιοσύνης*, kann nur seyn: ein Gesetz, das die *δικαιοσύνη* bringt, und das Ganze ist wohl nur kurz ausgedrückt für: *διώκειν τὸν νόμον ὡς νόμον δικαιοσύνης* (Rückert), d. h. es suchte in der Erfüllung seines

Gesetzes ein Gesetz, das die *δικαιοσύνη* bringen sollte. — *εἰς νόμον δικαιοσύνης οὐκ ἔφθασε.* Der Gedanke kann, im Gegensatze zu den Heiden, gar nicht zweifelhaft seyn, er ist: sie gelangten nicht zur *δικαιοσύνη*. Er scheint nur sonderbar ausgedrückt. Offenbar unterscheidet der Apostel ein bestimmtes Gesetz, das eben die *δικαιοσύνη* bringt. Es lös't sich so. Der eigentliche Gegensatz bei Juden und Heiden ist: das Streben nach der *δικαιοσύνη*, und das Nichtdarnachstreben überhaupt. Die Heiden strebten nicht nach der *δικαιοσύνη*, und das drückt denn der Apostel, weil bei ihnen keine Veranlassung war, es anders auszudrücken, auch so einfach aus. Die Juden aber suchten ihr Heil hauptsächlich in der Erfüllung des Gesetzes, und mit Anspielung darauf stellt der Apostel ihr Streben nicht so einfach, als ein Streben nach der *δικαιοσύνη* dar, sondern, insofern der Jude alles vom Gesetz abhängig denkt, erweitert er das Ganze: sie jagen einem Gesetze, d. h. einer Bestimmung, nach (*νόμος* ganz allgemein zu nehmen, als das, von dessen Erfüllung alles abhängt, aber gerade *νόμος* genannt um jener Hinsicht willen), durch deren Erfüllung sie die *δικαιοσύνη* erlangen könnten. Aber — ist nun der sich in jener Anspielung von selbst ergebende Gegensatz — zu dem Gesetze, das wirklich die *δικαιοσύνη* bringt, sind sie nicht gekommen, womit der Apostel nun wohl nichts anders meint, als, was er gleich selbst als Grund hinzufügt, das Gesetz des G l a u b e n s (III, 27.).

V. 32. 33. Der eigentliche Grund, warum die Juden nicht zur *δικαιοσύνη* gelangt sind. Der Hauptbedingung alles Heils, der d e s G l a u b e n s, haben sie sich nicht fügen wollen, sondern durch Erfüllung i h r e s G e s e t z e s es zu gewinnen gemeint. S i e h a b e n nämlich, wie auch schon im A. T. vorhergesagt ward, a n C h r i s t o, dem Grundsteine des neuen Heilsgebäudes, A n s t o ß g e n o m m e n h a b e n, so daß e r i h n e n U r s a c h e d e s F a l l e s geworden ist, w ä h r e n d e r d e m w a h r h a f t G l ä u b i g e n z u r R e t t u n g dienet. — *Διὰ τί;* sc. *εἰς νόμον δικαιοσύνης οὐκ ἔφθασε.* — *ὅτι - νόμου*: sc. *ἐδίωκον τὴν δικαιοσύνην.* — *ὡς*, zum Ausdruck einer Vorstellung, die bei einem andern obwaltet, wie sonst mit dem Participio. — Um nun das Folgende ganz zu verstehen, müssen wir vorerst den Beleg aus dem A. T. betrachten. Er ist genommen aus zwei

Stellen, Jes. 8, 14. und 28, 16. In der ersten Stelle ist, nach vorhergegangner Ermahnung zum Festhalten an Jehova, die Rede davon, was Jehova seinem Volke seyn würde: eine Zuflucht, aber auch ein Stein des Anstoßes, ein Felsenstück zum Straucheln. In der zweiten spricht sich Jehova aus über etwas, was er zum Besten Israels gethan: "siehe, ich habe in Zion einen Grundstein gelegt, einen bewährten, einen Eckstein, kostbar und festgegründet; wer ihm traut, darf nicht fliehen". Man hat unter dem Eckstein den König Hiskia verstehen wollen, aber nach dem ganzen Zusammenhange wird wohl der ächte reine und würdige Jehovadienst darunter verstanden. Beide Stellen deutete man schon früh messianisch, und so thut Paulus, und zwar so, daß, er beide Stellen nach den LXX so mit einander verbindet, wie es seinem Zwecke entsprach. In der ersten Stelle, 8, 14: findet er die Vorhersagung, daß der Messias vielen Juden zum Anstoß und somit zur Verwerfung gereichen werde, nimmt indessen nur die bedeutsamsten Worte: Stein des Anstoßes und Fels des Ärgernisses daher, spricht aber das Ganze in der Form der zweiten Stelle aus: siehe ich lege in Zion 2c.; und legt nun das zweite Hauptgewicht auf den Schluß dieser Stelle, "wer auf ihn vertraue, der werde nicht zu Schanden werden". In dem Ganzen sey, ist ihm nun der Hauptgedanke, lange **vorhergesagt, daß die Juden an Christo Anstoß nehmen und ebendarum nicht zu seinem Heile gelangen würden.**

2) X, 1 — 13. Genauere Erörterung, daß die Schuld an den Juden selbst liege: sie haben einen falschen Eifer für Gott, und wähnen fälschlich, durch eigenes Verdienst der Gesetzerfüllung zur δικαιοσύνη zu gelangen, da doch das Gesetz durch Jesum aufgehoben ist, und, auch schon nach den Zeugnissen des A. T. Alles auf den Glauben ankömmt, und zwar für alle Menschen.

V. 1. Indem der Apostel sich anschickt, den Satz, daß die Juden selbst die Schuld haben, genauer durchzuführen, kann er nicht umhin, gleich vorher dem Verdachte zu begegnen, daß er, der feurige Apostel des Evangeliums von Christo, doch nicht ganz ohne Parteilichkeit gegen die Juden sey. Daher **beginnt er damit**, daß er in hohem Aufschwunge, wie sein eben so inniges als wahres Gefühl ihn treibt, **nochmals** seine **Liebe und Anhänglichkeit gegen die Juden** als seine Stamm-

genossen versichert, und wie sehr ihm darum ihr Heil am Herzen liege. — Ἀδελφοί, liebevolle Anrede an die römischen Christen. — εὐδοκία: das Wohlgefallen meines Herzens, d. h. das, was mein Herz sehnlich wünscht. — δέησις: und sein Gebet zu Gott. — ὑπὲρ αὐτῶν εἰς σωτηρίαν. Hier schwankt die Lesart. Der textus receptus hatte vor Griesbach: ὑπὲρ τοῦ Ἰσραήλ ἐστιν. Für den Sinn ist es ganz gleichgültig, welche man annimmt; nach den äußern Gründen haben Griesbach und Lachmann ὑπὲρ αὐτῶν εἰς σωτηρίαν mit Recht aufgenommen, da sich (was vielleicht noch bemerkt werden darf) ὑπ. τ. Ἰσρ. leichter als Glosse erklärt. Das Sehnen meines Herzens, sagt der Apostel, und mein Gebet zu Gott ist auf ihr Bestes gerichtet, — daß sie das Heil erlangen möchten.

V. 2. Denn, fährt er nun fort, sie verdienen ja auch die größte Theilnahme, weil sie nicht aus bösem Willen, sondern aus Verblendung fehlen. — μαρτυρῶ-αὐτοῖς: ich muß ihnen das Zeugniß geben. — ζῆλον: Eifer, näher bestimmt durch θεοῦ: der da gerichtet ist auf Gott, Eifer um Gott, für Gott, — d. h. sie wollen Gottes Willen thun, und seine Ehre fördern. Der Apostel denkt wohl an die treue Anhänglichkeit der Juden an ihr Gesetz, die sie früher so oft bewährt hatten, jetzt aber fälschlich der bessern Heilslehre Christi entgegen stellten. — ἀλλ' οὐ κατ' ἐπίγνωσιν: aber sie haben jenen Eifer nicht nach Einsicht, d. h. denn natürlich sie sind dabei in Irrthum befangen.

V. 3. Erläuternder Grund dafür, daß sie keinen einsichtigen, verständigen Eifer um Gott haben: sie verkennen den von Gott gestifteten Heilsweg, wollen durch die Erfüllung des Gesetzes eine eigne δικαιοσύνη erringen, und unterwerfen sich so der göttlichen Anordnung zur Erreichung derselben nicht. — ἀγνοοῦντες: ignorare, nicht kennen, nach dem Zusammenhange unser: verkennen; ein milder Ausdruck, um die Juden zu schonen, für: verwerfen, da die wahre Meinung des Apostels (V. 14.) ist, sie wollen es nicht annehmen. — τὴν τ. θ. δικαιοσύνην: die Juden verkennen, daß der Mensch unvermögend sey, aus eigner Kraft vor Gott gerecht zu werden, der Sünden vergebenden Gnade des Heiligen bedürfe, diese nur im Glauben an

Christum erlange, und damit den einzigen Weg, vor Gott gerecht zu werden, s. zu I, 17. — ἰδίαν: insofern sie sie selbst, durch eigenes Verdienst der Gesetzerfüllung, erwerben, nicht im Glauben der Gnade verdanken wollen s. zu I, 17. VII. — ὑπετάγησαν: sie unterwerfen sich nicht, nach Obigem klar. Das Verbum steht reflexiv, wie 1 Cor. 15, 28.

V. 4. Der Grund, warum jenes Streben falsch ist: das Gesetz ist durch Christum aufgehoben, so daß forthin nur der Glaube die δικ. erwirbt. — Die größte Schwierigkeit macht hier τέλος. Von allen gegebenen Erklärungen kommen nur drei in Frage: 1) Ende, der Sinn: Christus habe das Gesetz aufgehoben: Augustin, Morus, Böhme, Koppe, Rosenm., Ammon, Rückert. 2) Erfüllung: Christus habe wirklich die Forderungen des Gesetzes ganz erfüllt, Erasmus, Wolf. a. 3) Endziel, Zweck: Theod., Grot., Heumann, Tholuck: "insofern die ganze Zeit des alten Bundes ein παιδαγωγός auf Christus hin war", und nur die erste: Ende, in dem Sinne, daß Christus das Gesetz aufgehoben, scheint zu billigen. Denn 1) ist sie sprachlich und zwar bei Paulus am besten begründet (VI, 21 — 22.). 2) stimmt sie am entschiedensten zu dem Lehrbegriffe des Apostels (VII, 1 — 7.). 3) paßt sie allein zum Zusammenhange, a) mit dem Vorhergehenden. Offenbar soll (γάρ) ein Grund angegeben werden, warum das Streben der Juden falsch sey. Dazu paßt sehr gut, weil das Gesetz aufgehoben ist, während bei der Erfüllung durch Christum, wie dem Endziele, sich keine zwingende Nothwendigkeit herausstellt, jenes Streben als falsch anzuerkennen. b) mehr noch mit dem Folgenden. Da weis't Paulus nach, daß das Judenthum und das Christenthum ganz Verschiedenes forderen. Daraus folgt nun weder, daß Christus das Gesetz erfüllt, noch daß er das Endziel davon gewesen, aber es liegt darin ein Beweis, daß, bei der Verschiedenheit, beides nicht neben einander bestehen könne, d. h. das Judenthum durch Christus aufgehoben sey. Mir scheint darum kaum noch ein Zweifel möglich. — εἰς δικαιοσύνην π. τ. πιστεύοντι, Angabe des Zweckes: damit forthin, jeder der glaubt, die δικ. erlange.

V. 5 — 8. sollen den Grund dafür nachweisen, daß das

mosaische Gesetz durch Jesum aufgehoben sey, und zwar aus der Verschiedenheit der Forderungen beider.

V. 5. Moses fordert eigenes Verdienst durch Gesetzerfüllung. — γράφει: schreibt, d. h. schildert, beschreibt, und das ist, insofern das, was Moses geschrieben hat, ebendadurch auch ein Gebot ist, gebietet. — ὅτι, — aus Levit. 18, 5. Die LXX: ἃ ποιήσας αὐτὰ ἄνθρωπος ꝛc. Paulus legt alles Gewicht auf ὁ ποιήσας, das Werkverdienst.

V. 6—9. gehören unzertrennlich zusammen, bilden den Gegensatz zu V. 5., und enthalten nur den Gedanken: das Christenthum dagegen Glauben. Auch diesen Gedanken, den Hauptcharakter des Christenthums, in seinem Gegensatze zum Judenthume, spricht der Apostel mit den Worten einer Stelle aus dem A. T. 5 Mos. 30, 12—14. aus, die er aber, weil sie nicht nur nach dem Zusammenhange etwas ganz anderes, sondern auch nicht einmal die Worte, auf welche das Meiste ankömmt, enthält, gleichsam erklärend umändert und für seinen Zweck passend macht. In der Stelle selbst liegt nach dem Zusammenhange folgender Sinn. Moses redet von der Zukunft des jüdischen Volkes, erklärt, daß sie bedingt sey von dem Halten des Gesetzes, und will nun die Juden darauf hinweisen, daß also ihre Zukunft ganz von ihnen selbst abhänge, da sie ja durch ihn bereits im Besitze des hohen Gutes des Gesetzes wären. Er sagt deshalb: das Gebot, das ich Dir heute gebiete, ist weder verborgen, noch ferne; weder im Himmel, daß Du sagen müßtest, wer will in den Himmel steigen und es holen ꝛc., — noch jenseits des Meeres ꝛc. d. h. ihr habt nichts mehr zu thun, um das Gesetz, die Bedingung eures Glückes, erst zu erhalten, sondern es ist bereits bei und unter Euch. Ganz gegen den Sinn jener Stelle wendet sie Paulus zum Ausdrucke der Verschiedenheit des Christenthums von dem Judenthume an, indem er, gleichsam jene Stelle deutend, statt des mosaischen Gesetzes Jesum setzt, und nun mit den Worten jener Stelle, ausdrücklich auf Jesum bezogen, als schon im A. T. vorhergesagten und jener Forderung von Moses, das Gesetz zu erfüllen (V. 5.), gerade zu entgegenstehenden Charakter des Christenthums das angibt, die neue Heilslehre verkündige ausdrücklich: es sey gar nichts mehr zu thun übrig, es brauche der Heiland weder aus

dem Himmel herunter, noch aus dem Todtenreiche heraufgeführt zu werden, — sondern es sey das Wort des Glaubens, worauf alles ankomme, bereits bei und unter den Christen, so daß sie nichts zu thun hätten, als mit dem Munde zu bekennen und mit dem Herzen zu glauben. Noch hat man gefragt, ob denn Paulus die Stelle nur als Ausdruck seines Gedankens, oder als Beleg brauche (Wolf, Koppe, Rosenm., Flatt, Rückert). Ich urtheile, man darf beides gar nicht trennen. Freilich ändert Paulus die ganze Stelle, und drückt unbezweifelt einen eignen Gedanken aus, aber immer ist seine Änderung nur eine Erklärung, und gewiß glaubte er, daß jene Stelle schon auf Jesum hingewiesen habe, und will darum jedenfalls zugleich seinen Ausspruch durch die Auctorität des A. T. selbst sogleich unterstützen. Das einzelne wird nun wohl leicht verständlich seyn. — V. 6. ἡ δὲ ἐκ πίστεως δικαιοσύνη, dasselbe, was I, 17. hier, als Hauptcharakter der neuen Heilslehre im Gegensatze zu Moses, dem Stifter und Repräsentanten des Judenthums, s. v. a. diese selbst, das Christenthum. — τοῦτ' ἔστι Χριστὸν καταγαγεῖν, die umändernde Deutung des Apostels. 5 Mos. 30, 12. heißt es: um das Gesetz zu holen. — V. 7. εἰς τὴν ἄβυσσον. ἡ ἄβυσσος, die Tiefe, ist hier (s. auch Ps. 71, 21.) die Unterwelt, der Hades, das Todtenreich, abermals deutende Umänderung; die LXX: τίς διαπεράσει ἡμῖν εἰς τὸ πέραν τῆς θαλάσσης. — τοῦτ' ἔστι - ἀναγαγεῖν, abermals erklärender Zusatz vom Apostel, wodurch er wohl zugleich an die ihm so wichtige Auferstehung Jesu erinnern und den Gedanken recht hervorheben wollte, daß im Christenthume Alles vollendet sey. — V. 8. Ἐγγύς σου - καρδίᾳ σου, ziemlich genau nach den LXX. — τὸ ῥῆμα, im Hebr. und den LXX: das Gesetz, von Paulus hier von der christlichen Heilslehre genommen, wie er es alsbald erklärt. Der Gedanke dabei: es sey das Wort des Heils bereits sattsam mitgetheilt. — τοῦτ' - κηρύσσομεν, wird in vielen Ausgaben als ein eigner neuer Satz hingestellt, während es sich ganz eng, wie immer vorher, an die Worte der LXX anschließt, und wiederum die Erklärung ist, die der Apostel unmittelbar anknüpft. Es ist aber sein Gedanke: nahe ist Dir das Wort, — das heißt, das Wort des Glaubens, das wir predigen. ῥῆμα πίστεως: das Wort über, von dem Glau-

ben. — V. 9. schließt sich wiederum ganz eng an V. 8. an, und enthält nun die Erklärung des ῥῆμα τῆς πίστεως, oder vielmehr seinen Inhalt selbst *). Sattsam, will der Apostel sagen, ist euch das Wort des Glaubens mitgetheilt, daß, wenn Du Christum mit dem Munde bekennest, und mit dem Herzen glaubest, — Du das Heil erlangen sollest. So gefaßt, springt der scharfe Zusammenhang mit allem Vorhergehenden und die nothwendige Folge in die Augen. Es schließt der Apostel damit erst die Schilderung des Charakters des Christenthums in seinem Gegensatze zu Moses V. 5. ab. Moses schreibt: wer die Gebote thut, wird leben, — das Christenthum sagt: es ist nichts mehr zu thun (V. 6. 7.), sondern es ist, wie das A. T. sagt (V. 8.), Dir Alles gegeben, nämlich das Wort des Glaubens, daß Du — bekennend und glaubend das Heil erlangen sollst. — ὁμολογήσῃς ἐν τῷ στόματι, ist veranlaßt durch jene Stelle; der Apostel erklärt und deutet jenes ἐν τῷ στόματί σου. ὁμολογεῖν κύριον Ἰησοῦν: bekennen, daß Jesus der Herr sey: Joh. 9, 22. — πιστεύσῃς. Was geglaubt werden soll, folgt alsbald: ὅτι ὁ θεὸς ꝛc.: Paulus macht die Auferweckung Christi von den Todten hier gleichsam zum Hauptartikel des Glaubens, insofern dadurch seine göttliche Sendung auf's herrlichste bestätigt ist. — σωθήσῃ, entspricht dem ζήσεται in der Verheißung von Moses V. 5., aber vom Paulinischen Standpunkte aus, nach welchem die Menschen dem Verderben anheim gefallen sind, und ihr Gelangen zum Heile eine Rettung ist.

V. 10. Der Apostel begründet das eben Gesagte, und zwar so, daß er einen Unterschied macht, zwischen der Wirkung des Glaubens und der des Bekenntnisses, als woraus erhelle, daß eben beides, wie er es vorher unterschieden, erfordert werde. Auffallend ist nun, daß der Apostel dem Bekennen mit dem Munde einen anscheinend höhern Erfolg, die Erlangung der σωτηρία, zuschreibt, dem Glauben aber nur die δικαιοσύνη. Die Ausleger, insbesondere Rückert, haben

*) Rückert will V. 9. an die mosaische Rede in V. 8. anschließen, und ὅτι durch denn, oder nämlich übersetzen, wie mich dünkt, mit Verkennung des wahren Zusammenhangs.

sich nun viele Mühe gegeben, diese Unterscheidung als nothwendig im Lehrbegriffe des Apostels begründet nachzuweisen. Aber die Wahrheit dürfte hier nur die seyn, daß der Apostel die einzelnen Ausdrücke nicht zu ängstlich abwäge. Ich urtheile so. Die Stelle aus 5 Mos. 30, 14. führte die Unterscheidung von Mund und Herz herbei. Sie erklärend und auf Christum beziehend unterscheidet der Apostel das Bekennen mit dem Munde und das Glauben im Herzen; aber eben weil er nur zufällig darauf geführt ist, und sonst alles vom Glauben abhängig macht, glaubt er auch nachweisen zu müssen, daß allerdings das Bekennen des Herrn nothwendig sey, und thut es in der vorliegenden Weise, ohne daß der Ausdruck ängstlich zu pressen wäre und mehr darin liegen sollte, als: zu dem Glauben muß, wo das Heil gewonnen werden soll, auch das offene feierliche Bekennen des Herrn, als des Heilandes, frei vor aller Welt treten.

V. 11. kehrt der Apostel wieder zu seinem Hauptsatze, dem des Glaubens, zurück (auch dieß spricht für die gegebene Ansicht von V. 10.), und zwar so, daß er auf's neue auf dessen Werth und Bedeutsamkeit hinweis't: schon das A. T. zeugt für die Wichtigkeit des Glaubens. Das Citat ist aus Jes. 28, 16.; s. darüber zu IX, 33. Zu bemerken ist, daß der Apostel der Schriftstelle, nach seinem Christlichen Standpunkte, durch Hinzusetzung des πᾶς eine universelle Beziehung gibt, die er sogleich V. 12. geltend macht.

V. 12. durch πᾶς veranlaßt, führt den Gedanken aus, daß der Glaube alle zum Heile führen solle. — ὁ γὰρ αὐτὸς κύριος. Es fragt sich, wer darunter zu verstehen sey, Christus, oder Gott? Es ist zuzugeben, daß bisher immer von Christo die Rede war (V. 9., κύριον), und auch im Folgenden sey, immer aber wird uns auch hier der Ausdruck κύριος πάντων zur Vorsicht auffordern. Die für die Beziehung auf Jesus gewöhnlich angeführte Stelle: 2 Phil. 10. f. beweis't wohl nichts: 1) weil jener Brief aus einer andern Zeit ist, und Paulus seine Vorstellung recht gut fortgebildet haben konnte s. I, 4., aber 2) auch dort Christus gar nicht κύριος πάντων heißt, sondern ihm im Allgemeinen hohe Herrschaft und Würde zugesprochen wird. Dagegen ist allerdings die Hinweisung auf

Gott selbst, als den Herrn und Vater aller, auf gleiche Weise (wie sie Paulus III, 29. schon gab) mehr geeignet, darauf den Satz zu gründen, daß kein Unterschied zwischen Juden und Heiden sey, und darum mir das Wahrscheinlichere. — πλουτῶν: er theilt aus dem Reichthume seiner Gnade mit an alle ꝛc. — Mit Recht bemerkt Rückert, daß der anscheinende Universalismus unserer Stelle durch die Beschränkung ἐπικαλουμ. recht wohl mit der Prädestination bestehe, weil nur die Erwählten sich zu Gott wenden.

V. 13. Beleg des eben Gesagten aus Joel 3, 5. nach den LXX. Bei Joel ist es eine Verheißung, daß bei dem Eintreten des großen Gerichtstages doch jeder fromme Israelit, der den Namen des Herrn anrufe, gerettet werden werde. Paulus war redlich überzeugt, sie deute auf Jesum.

3) V. 14 — 21. Die Juden können aber auch gar nicht dazu gelangen, weil sie gar nicht auf die Verkündigung des Evangeliums hören.

V. 14. Nachdem der Apostel in seiner Nachweisung, daß die Schuld der Verwerfung an den Juden selbst liege, zuerst schonend ganz allgemein auf den Grund hingedeutet (IX, 32.), daß sie nicht glaubten, und dann (X, 1—13.) dieß genauer ausgesprochen und zugleich bewiesen hat, daß alles auf den Glauben ankomme; nimmt er nun auf einmal die entschiedene Wendung, daß die Juden gar nicht zum Heile gelangen könnten, weil sie nicht glauben — wollten (indem sie alle dargebotene Gelegenheit zurückwiesen, zum Glauben zu gelangen), und spricht denn eben damit erst so klar als entschieden aus, daß die Schuld der Verwerfung an den Juden selbst liege. So gefaßt, sehe ich im Zusammenhange, wie dem Inhalte und Zwecke der Verse keine Schwierigkeit mehr. Es entwickelt nämlich nun der Apostel, ausgehend davon, daß alles auf das Anrufen ankomme, die Schuld der Juden so. Anrufen können sie nicht, weil sie nicht glauben; dieß wiederum nicht, weil sie nicht hören; und dieß nicht, eben weil sie die Apostel des Herrn, die Boten des Evangeliums, nicht annehmen, so daß Paulus darin, in der Nichtannahme der Apostel, das letzte Glied der Schuldreihe der Juden sieht, und wohl nicht ohne Rücksicht auf einzelne Fälle und das

wirkliche Benehmen der Juden gegen die Apostel schreibt. Sie haben, ist demnach der Kern seiner Darstellung, alle Schuld, weil sie gar nicht auf die Verkündigung des Heiles hören wollen. — πῶς - ἐπίστευσαν; Hier ist nun wieder von Christo die Rede, und zwar wird ihm das ἐπικαλεῖσθαι beigelegt. Der Apostel setzt dem Zwecke der nun folgenden Darstellung gemäß das Anrufen Christi an die Stelle des Anrufens Gottes, insofern das ἐπικαλεῖν nach der angeführten Stelle aus dem A. T. die allgemeinere Bedeutung "ein frommer Verehrer seyn" hat, und vom Christlichen Standpunkte aus die wahre Verehrung Gottes nur durch die für Christum gefühlte möglich ist, so daß jene durch diese bedingt wird, eben darum aber auch beide abwechseln können. Die Lebhaftigkeit der Rede zeugt, mit welchem Interesse der Apostel gerade diese Erörterung behandelt. — οὗ οὐκ ἤκουσαν; wovon sie nichts gehört haben. — χωρὶς κηρύσσοντος, geht wohl auf das unwürdige Benehmen der Juden gegen die Apostel.

V. 15. zeigt Paulus die Nothwendigkeit und Würde der Apostel als solcher, und zwar alsbald mit einer Stelle des A. T., aus Jes. 52, 7. Auch hier stimmen die Worte des Apostels nicht mit den LXX und auch nicht ganz mit dem Hebr. Texte zusammen, aber was er sagen will, ist klar: es müssen aber doch die Boten des Evangelii ausgesendet werden, und sind hoch und werth zu halten und zu hören, wie schon das A. T. ihre Herrlichkeit bezeugt.

V. 16. Angabe des Grundes, warum nicht alle zu dem Christlichen Heile gelangen, als Gegensatz zum Preise der Boten des Evangeliums: (Lieblich sind ꝛc.), aber nicht alle hören auf die Heilsbotschaft, wie schon Jesaias klagte. Die Stelle ist aus Jes. 53, 1. nach den LXX, nur daß diese κύριος haben. — οὐ πάντες: nicht alle, d. h. denen es verkündigt wurde, und der Apostel denkt dabei besonders an die Juden.

V. 17. Und doch, will der Apostel sagen, können sie ohne das folgsame Hören (ὑπήκουσαν) gar nicht zum Glauben, und somit zu dem Christlichen Heile selbst kommen. Er spricht dieß so aus, daß er aus dem Ausrufe des Jesaias folgert, daß der Glaube doch erst aus dem Hören komme, und seinen Lesern nun überläßt, die Anwendung rück-

wärts zu machen, daß denn eben darum das Anhören der Heilsboten unerläßlich sey. — ἄρα, Folgerung, wie immer. — διὰ ῥήματος θεοῦ: das Hören kömmt durch das Wort Gottes, d. h. das Evangelium kann ja nur in seiner Herrlichkeit erkannt und gefaßt werden, indem es gepredigt wird. Insofern nämlich vermittelt das Wort Gottes das Hören, und dadurch den Glauben.

V. 18. Der Apostel will die Schuld der Juden noch mehr in's Licht setzen, und zwar durch Hinweisung auf die große Leichtigkeit, die Wahrheit des Evangelii zu hören, und ihnen so jede Entschuldigung rauben. Anstatt aber nun Alles geradezu affirmativ zu sagen, wirft er nach der Lebhaftigkeit seines Geistes selbst erst die Frage über das auf, was er auf das Gewisseste affirmiren will, und gibt alsbald die Antwort mit einer Schriftstelle des A. T., wodurch das Ganze außerordentlich an Kraft und Nachdruck gewinnt. — Ἀλλὰ λέγω· Μὴ οὐκ ἤκουσαν; ganz unser: aber, sage ich, haben sie es vielleicht nicht gehört? d. h. wir wollen aber einmal darauf sehen, ob sie es nicht *rc.*: wodurch also auf einen möglichen Fall vorsorglich Rücksicht genommen wird. — μενοῦνγε: ei! freilich! s. IX, 20. — εἰς πᾶσαν etc., aus Ps. 19, 5. wörtlich nach den LXX. Der Sinn des Ganzen: Sie haben aber nicht etwa die Entschuldigung, daß sie das Evangelium nicht gehört, im Gegentheil, sie haben so größere Schuld, als es überall laut und offen gepredigt ist.

V. 19 — 21. Hinwegnahme einer zweiten Entschuldigung, die von Seiten der Juden vorgebracht werden konnte, nämlich der: daß sie aber auch von Gott gar nicht gewarnt worden seyen, daß sie sich vor Verirrung hüten sollten, damit sie, das Bundes- und Lieblingsvolk Gottes, nicht dereinst von Gott verworfen und den Heiden nachgesetzt werden möchten. Nein, sagt nun der Apostel, schon Moses deutete warnend darauf, und später deutlich genug wieder Jesaias, und zwar gibt der Apostel sehr schön die Antwort unmittelbar mit den Aussprüchen dieser Männer selbst. — V. 19. Ἀλλὰ λέγω, ganz, wie V. 18. — Μὴ Ἰσραὴλ οὐκ ἔγνω; Die Ausleger sind in Noth wegen des Objectes, und haben es verschieden genug bestimmt. Ich kann nicht anders urtheilen, als daß der Apostel das als von den Israeliten erkannt oder begriffen in Frage stellt, was er nachher als ihnen mitge-

theilt nennt. Alles aber, was er dann nennt, bezieht sich darauf, daß schon den Juden offenbaret gewesen, daß die Heiden zum Heile gelangen sollten, Israel aber sich weigere es anzunehmen, und da dieses nun so durchaus mit dem Zwecke des ganzen Abschnittes zusammentrifft, die Schuld der Verwerfung bei den Juden selbst nachzuweisen, so scheint mir die gegebene Fassung allen Forderungen zu genügen. Demnach wäre *οὐκ ἔγνω* so allgemein zu fassen, wie unser: hat es denn Israel nicht gewußt? und aus dem ganzen Zusammenhange dazu zu suppliren: daß es (bei seiner Verschmähung des rechten Heilsweges) dereinst dem Heiden nachstehen würde. Ähnlich Koppe und Rosenm.: a se ad gentes traductum iri doctrinam de Messia. Die Erklärung von Tholuck und Rückert aber: "haben sie vielleicht das Evangelium nicht begriffen, um ihm glauben zu können"? kann ich nur für verfehlt erachten. — *πρῶτος Μωϋσῆς λέγει*, schon Moses deutete darauf hin, indem er ausspricht, — *Ἐγὼ παραζηλώσω* etc.: aus 5 Mos. 32, 21., nach den LXX. — Der Gedanke: schon dort sprach Jehova aus, daß er die Juden zur Eifersucht reizen wollte (*παραζηλώσω*) über ein Volk, das jetzt noch nicht sein Lieblingsvolk sey, und (*παροργιῶ*) den Unwillen der Juden erregen über ein thörichtes (*ἀσυνέτῳ*), d. h. abgöttisches Volk, nämlich die Heiden.

V. 20. Jesaias aber deutet noch viel bestimmter auf den Vorzug der Heiden hin. — *ἀποτολμᾷ καὶ λέγει*: wagt und sagt, d. h. sagt frei heraus. Die Stelle selbst aus 65, 1. Ihre Bedeutung im Sinne des Paulus die, daß die Heiden, die Gott nicht suchten, ihn finden würden.

V. 21. An Israel aber erklärt er: wie Gott sich so eifrig bemüht habe, es an sich zu ziehen, aber nur ein ungehorsames und widerstrebendes Volk gefunden habe. Die Stelle aus Jes. 65, 2. — *ὅλην τὴν ἡμέραν ἐξεπέτασα τὰς χεῖράς μου*, ein herrlicher Ausdruck, wie gern Gott sein Volk zu seinem Heile hätte gelangen lassen: er streckt immerdar seine Hände aus, sie zu sich zu führen, aber — sie wollten nicht.

IV. Cap. XI.

Tröstung, daß doch ein großer Theil zum Christlichen Heile erwählt sey, die andern aber aus weisen Ursachen bisher zwar nicht dazu gelangt wären, aber am Ende alle von Gott begnadigt, und zu seiner Herrlichkeit aufgenommen werden würden.

Theile.

1) V. 1 — 6. Gott hat keinesweges sein Volk verstoßen; einen Theil hat er nach seiner Gnade auserwählt. 2) V. 7 — 10. Das Resultat ist demnach freilich, daß zwar ein Theil, aber nicht Israel im Ganzen das Heil erlangt hat; die andern sind verblendet worden. 3) V. 11 — 24. Aber nicht etwa, um in dem Elende der Verblendung zu bleiben, sondern aus weisen Ursachen zum Besten der Heiden, damit deren Fülle erst eingehe. Darum dürfen aber auch die Heiden sich nicht überheben; sie sind dem eigentlichen Stamme des Lieblingsvolkes Gottes nur eingepfropft. 4) V. 25 — 36. Dereinst aber wird Gott auch alle Juden zur Herrlichkeit annehmen, und so seine Erbarmung auf alle Menschen ausdehnen, nach seiner unergründlichen Weisheit.

1) V. — 6. Gott hat keinesweges sein Volk verstoßen, einen Theil hat er nach seiner Gnade zur Theilnahme an dem Christlichen Heile auserwählt.

Es war die Absicht des ganzen vorhergehenden Abschnittes, darzuthun, daß die Schuld der Verwerfung an den Juden selbst liege, und der Apostel hat dieß insbesondere durch die letzten Verse, in welchen Gott selbst die Schuld der Juden ausspricht, recht in's Licht gesetzt. Dieß mußte die Ueberzeugung herbeiführen, daß das Schicksal der Juden nur eine auf ihre Schuld gefolgte Strafe Gottes sey, und nun lag die Folgerung sehr nahe, daß denn Gott wohl sein Volk verstoßen habe. Solche Annahme hätte aber jede befriedigende Lösung der Schwierigkeit in dem Verhältnisse der Juden zum Christenthume unmöglich gemacht: sofort wirft der Apostel selbst jene Folgerung auf, und bahnt sich durch deren Verneinung sehr schön und passend den Weg zu Aufstellung der Wahrheit, in der Alles sich auf das befriedigendste löse.

V. 1. enthält das Thema des ganzen Abschnittes, ganz nach der Weise des Apostels, in Frage und sogleich gegebener Entscheidung. — *Λέγω οὖν*, s. VIII, 18. — *ἀπώσατο*: hat

Gott — verstoßen, verworfen? — *καὶ γὰρ — Βενιαμίν*, will der Apostel die Unmöglichkeit einer solchen Behauptung noch dadurch heben, daß er an seine natürliche Verbindung mit Israel erinnert. — *Ἰσραηλίτης*, Ehrennahme, gewählt um die Würde des Volks anzuerkennen, s. IX, 4. — *σπέρματος Ἀβραάμ*, also kein Proselyt. — *Βενιαμίν*, nicht aus den abgefallenen Stämmen.

V. 2. wiederholt der Apostel zuerst die schon vorher ausgesprochene Behauptung, daß Gott sein Volk nicht verstoßen habe, und erinnert zugleich zu größerer Bekräftigung daran, daß es eben das erkorene Volk Gottes sey. Dann aber beginnt er sogleich die genauere Argumentation, und zwar durch Hinweisung auf die dereinst von Gott selbst bei einem ähnlichen Zweifel an Elias abgegebene Erklärung. — *οὐκ ἀπώσατο*, entschiedener kräftiger Ausdruck; des Nachdrucks wegen *οὐκ* vorangestellt. — *ὃν προέγνω*, ganz wie VIII, 29; der Gedanke: Gott kann sein Volk nicht verworfen haben, weil er es vorher zum Heile bestimmt und erwählt hat. Es liegt eigentlich trotz aller früher gegen die Juden in seiner Prädestinationslehre gegebenen harten Äußerungen schon hierin die vollkommenste Lösung, insofern Paulus ausspricht, daß das ganze Volk von Gott vorher (d. h. durch seinen ewigen Rathschluß) zum Heile erwählt und bestimmt worden sey. — *ἢ οὐκ οἴδατε*, Anfang der genauern Argumentation. Der Beweisgrund ist nun der: Gott hat sein Volk nicht verstoßen, denn es gibt auch unter den Juden genug wahre Verehrer Gottes, die er nach seiner Gnade ausgewählt hat; und der Apostel führt nun dazu einen Fall aus dem A. T. an, wo ähnliche Befürchtung, daß ganz Israel sich von Gott gewendet habe, geäußert, aber eben darauf von Jehova selbst erklärt sey, daß er, bei anscheinender Verderbtheit des ganzen Volkes, dennoch seine wahren Verehrer habe. — *ἐν Ἠλίᾳ*, ganz wie wir sagen: bei Elias, d. h. in dem Buche, oder in dem Abschnitte, wo von Elias erzählt wird; eine Art zu citiren, die nicht auf den Autor, sondern auf den Hauptinhalt sieht, übrigens durch Beispiele, wie Thucydid. 1, 9. *ἐν τοῦ σκήπτρου ἅμα τῇ παραδόσει*, Citat von Il. 2, 100. ff. und Marc. 12, 26: *ἐπὶ τοῦ βάτου*, Citat der Stelle, wo von dem Dornbusche die Rede ist, außer allen Zweifel gesetzt

scheint, und (s. Surenhus.) die Weise der Rabbinen war, die Schrift (nach dem jedesmaligen Hauptinhalte) anzuführen. — *ὡς ἐντυγχάνει - κατά*: als er vor Gott auftrat - gegen, d. h. bei Gott Klage führte - gegen.

V. 3. Die Worte des Propheten selbst an Jehova, als er vor Isabel floh, aus 1 Kön. 19, 10 und 14., nach den LXX, aber verkürzt und anders gestellt. Der Prophet klagt über den Mord der Propheten und Zerstörung der Altäre, meint, das ganze Volk sey von Jehova abgewendet, er allein halte noch fest an ihm. —

V. 4. Die Antwort Jehova's, aus 1 Kön. 19, 18., aber weder mit den LXX, noch dem Hebr. übereinstimmend. Was indessen Paulus will, ist klar: Jehova habe dort erklärt, noch habe er treue Verehrer genug, die das Knie nicht vor Baal gebeugt. — *ὁ χρηματισμός*: das göttliche Orakel. Im Urtext heißt es, V. 9. וְהִנֵּה דְבַר־יְהוָה אֵלָיו, V. 12. וְהִנֵּה אֵלָיו קוֹל, und V. 15. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלָיו, das nennt nun Paulus hier: ein göttliches Orakel, d. h. überhaupt eine Mittheilung, ein Ausspruch von Gott. — *τῇ Βάαλ*. In dieser Stelle haben die LXX: *τῷ Βάαλ*, aber zuweilen haben sie doch auch die Femininform. Man erklärt es durch *εἰκόνι*, oder nimmt auch eine weibliche Gottheit an (s. darüber Tholuck, der das Femininum verächtlich gesetzt glaubt); entscheiden wird sich schwerlich lassen.

V. 5. Die Anwendung jener Stelle des A. T. auf die Zeit des Apostels, als eigentlicher Beweisgrund seines Satzes in V. 1.: so ist auch jetzt ein Theil gläubiger Juden, die Gott nach seiner Gnade erwählt hat, übrig. — *λεῖμμα - γέγονεν*: es ist ein Ueberrest da — d. h. es sind einige, oder ein Theil übrig gelassen. — *κατ' ἐκλογήν*: nach der Wahl, s. zu IX, 11. — *χάριτος*, Gen. Subj., der Gnade, d. h. die seine Gnade auserwählt hat. Der Apostel hält aber hier nicht nur fest, daß, wer zum Heil gelange, es nur der göttlichen Gnade danke, sondern will es gerade im Gegensatze zu dem Stolze der Juden auf eigenes Werkverdienst recht geltend machen, wie auch sogleich das Folgende zeigt.

V. 6. beweis't nämlich der Apostel (in ähnlicher Weise wie oben VIII, 24. mit dem Begriffe der *ἐλπίς* geschah) aus dem Begriffe der *χάρις*, daß auch bei diesem geretteten Theile eben

Alles der göttlichen Gnade verdankt werde. Um aber das Zwingende in seinem Beweise, nach seinem Standpunkte, einzusehen, muß das Ganze wohl so angesehen werden. Er hat nicht nur V. 5. ausgesprochen, jene Rettung eines Theils sey durch die Wahl der Gnade geschehen, sondern das ist ihm überhaupt eine unumstößliche Wahrheit. Das steht also fest: es geschah aus Gnade. Davon ist nun *εἰ δὲ – ἔργων* ein einfacher Schluß: folglich nicht durch Werke, und nun folgt die eigentliche Beweisführung: ist es einmal aus Gnade geschehen, und es träte nun doch ein Verdienst der Werke hinzu, so würde ja das Wesen der Gnade aufgehoben, denn die Gnade wird (bleibt) nicht mehr Gnade. — Die folgenden Worte — *εἰ δὲ ἐξ ἔργων, οὐκέτι ἐστὶ χάρις· ἐπεὶ τὸ ἔργον οὐκέτι ἐστὶν ἔργον* —) haben entschieden die äußeren Argumente gegen sich (sie fehlen in **Codd. A. C. D. E. F. G. verss. Copt. Armen. Aethiop. Vulg. Ital.** und sonst, s. Koppe: **var. lection.**), geben für den Sinn nicht die mindeste Änderung, und verrathen sich wirklich zu sehr als Spielerei eines Glossators, der gerade denselben Beweis, in rein umgekehrtem Falle, aus dem Wesen der *ἔργα* führen wollte. Mit Recht sind sie denn von Griesbach und neuerlich von Lachmann ganz aus dem Texte gestrichen worden.

2) V. 7 — 10. Das Resultat ist demnach freilich, daß zwar ein Theil, aber doch nicht Israel im Ganzen das Heil erlangt hat, die andern sind verblendet worden.

Nachdem der Apostel sich im Anfange der Erörterung des Verhältnisses der Juden und Heiden als solcher zum Christenthume oft so ausgesprochen hatte, als sey das ganze Israel verworfen (IX, 3. 6. 15 — 19. 30.), ist diese Ansicht von Israel als Volk durch den letzten Abschnitt, daß Gott keinesweges das Volk verstoßen, sondern einen Theil auserwählt habe, bedeutend verändert worden, und darum will nun der Apostel das wahre Verhältniß noch genauer angeben, und thut es so, daß er bestimmt lehrt, ein Theil sey erwählt, die Anderen aber von Gott verblendet worden.

V. 7. *Τί οὖν;* wie sieht es nun in Wahrheit aus? Hinweisung auf eine neue Untersuchung. — *ὃ ἐπιζητεῖ – ἐπωρώθησαν*, enthält wieder sogleich den Hauptgedanken des ganzen Ab-

schnittes, gleichsam das Resultat der ganzen anzustellenden Untersuchung, das nach Paulinischer Weise vorangestellt, und hier dann nur durch Schriftstellen bestätigt wird. — ὅ: id quod, Accusativ des Objects. — ἐπιζητεῖ: suchen, erstreben; das Tempus bedeutsam. Der Apostel gibt zu, daß Israel nicht nur darnach gestrebt hat, sondern es dauernd und noch thut. — τοῦτο οὐκ ἐπέτυχεν, ἡ δὲ ἐκλογὴ ἐπέτυχεν, kann zwiefach erklärt werden: 1) ἐπέτυχεν in transitiver Bedeutung: es (nämlich Ἰσραήλ) hat erlangt, nach Hebr. 6, 15.; τοῦτο dann als accus. objecti, wie er so Plato de republ. IV. p. 431. C. mit ἐπιτεύξει verbunden ist (s. Rückert), ἡ δὲ ἐκλογή dann, im Gegensatze zu Israel, pars delecta; oder 2) τοῦτο als Nom. Subj., ἐπέτυχεν, intransitiv: contigit, ἐκλογή: electio, actus eligendi, das Glück der Erwählung. Welches die richtigere Erklärung sey, wage ich nicht zu entscheiden. Doch scheint der beständige Gebrauch von ἐκλογή bei Paulus in dem Sinne: Erwählung, und daß es erst kurz vorher V. 5. so gebraucht ist, mehr für die intransitive Erklärung: illud quidem non contigit, electio vero contigit, zu sprechen. Der Sinn ist der Hauptsache nach immer derselbe, und klar: nicht ganz Israel, sondern nur ein auserwählter Theil habe das Heil erlangt. — οἱ δὲ λοιποὶ ἐπωρώθησαν: sind verhärtet, verstockt worden, nämlich von Gott selbst.

V. 8. Ein Beleg aus dem A. T. dafür, daß οἱ λοιποὶ ἐπωρώθησαν, d. h. durch die Fügung Gottes selbst nicht zum Heile gelangten. Das Citat findet sich nirgends so im A. T. zusammen, sondern ist aus Jes. 29, 10. und 5 Mos. 29, 3. von Paulus so zusammengesetzt, wie es gerade sein Zweck verlangte. — πνεῦμα κατανύξεως, aus Jes. 29, 10., LXX: πεπότικεν ὑμᾶς Κύριος πνεύματι κατανύξεως. Das Wort κατάνυξις kömmt sonst im N. T. nicht vor. Das Verbum κατανύσσω bedeutet eigentlich: zerstechen, scheint aber dann metaphorisch von jeder heftigen Gemüthserschütterung, gleichsam einer Zerstörung des Gemüthes, gebraucht, indem die LXX damit den Zustand bezeichnen, in welchem jemand vor heftiger Gemüthsbewegung verstummt und gleichsam erstarrt. Lev. 10, 3. Ps. 4, 5. 30, 15. Jes. 47, 5. An der fraglichen Stelle Jes. 29, 10. (und Ps. 60, 3.) ist es ganz mit Obigem übereinstimmend gebraucht für תַּרְדֵּמָה: sopor, Betäubung. Insofern nun

dieß mit dem ganzen Zusammenhange, eben als Erklärung von ἐπωρώθησαν, gut zusammenstimmt, trage ich kein Bedenken, den Auslegern beizutreten, die es: Geist der Betäubung, Verwirrung erklären. — ὀφθαλμοὺς - ἀκούειν, aus 5 Mos. 29,3.; LXX: (καὶ οὐκ ἔδωκε κύριος ὁ Θεὸς ὑμῖν καρδίαν εἰδέναι), καὶ ὀφθαλμοὺς τοῦ βλέπειν καὶ τὰ ὦτα ἀκούειν, ἕως τῆς ἡμέρας ταύτης. — ἕως τῆς σήμερον ἡμέρας, mit großem Unrechte von einigen Auslegern (Beza, Grotius, Wolf, Griesbach, Vater, Knapp) von den Worten der Schriftstelle losgerissen; denn 1) stehen sie nun einmal 5 Mos. 29, 3. gleich dabei (die geringe Veränderung mit σήμερον und ταύτης trägt nichts aus), und das Natürlichste ist, daß sie Paulus als dazu gehörig anführt, 2) hätte er sie, wollte er sie an ἐπωρώθησαν anschließen, dorthin gestellt, und 3) haben sie für den Sinn auch in ihrer natürlichen Stellung gleiche Bedeutsamkeit. Der Apostel drückt ja mit der Schriftstelle eben sowohl seinen eigenen Gedanken aus, als er damit bestätigt. Der Sinn des Ganzen: sie seyen von Gott verstockt, wie schon das A. T. vorausgesagt, Gott habe ihnen — die Einsicht genommen bis auf den heutigen Tag.

V. 9. 10. Ein zweiter Beleg aus Ps. 69, 23. 24, nach den LXX, mit geringer Abweichung. Im Urtexte hat die Stelle einen ganz anderen Sinn: es sind Wünsche gegen Feinde, denen alles zum Verderben gereichen soll. Paulus aber ist überzeugt, daß die Verstockung der Juden, als göttliches Strafgericht, drohend schon vorhergesagt sey. — τράπεζα: Tisch, wie auch wir es brauchen für: Mahlzeit, "was sie genießen". — παγίδα: Fallstrick, bekanntes hebr. Bild für: Verderben. — θήραν: Schlinge, so die LXX. Ps. 35, 8. für: רֶשֶׁת. — σκάνδαλον: Anstoß, dem Vorigen gleichbedeutend. — ἀνταπόδομα, LXX: ἀνταπόδοσιν, Vergeltung, Strafe. — V. 10. σκοτισθήτωσαν - τοῦ μὴ βλέπειν, im Sinne des Paulus: von der Verfinsterung des Verstandes, die den Heilsweg verfehlen läßt und zum Verderben führt. — τοῦ μή: so daß sie. — καὶ τὸν - σύγκαμψον: krümme, beuge fortwährend ihre Rücken, d. h. nach Paulus wohl: laß sie ohne Unterlaß Druck und Sclaverei erfahren.

3) V. 11 — 24. Aber (sie sind verblendet worden), nicht etwa, um in dem Elende der Verblendung zu bleiben, sondern aus weisen Ursachen, zum Besten der Heiden, damit deren Fülle erst eingehe. Darum dürfen aber auch die Heiden sich nicht überheben, sie sind dem eigentlichen Stamm des Lieblingsvolkes Gottes nur eingepfropft.

Der Apostel hatte im Vorhergehenden das Resultat gezogen: zwar nicht ganz Israel sey bis jetzt zum Heile gelangt, aber doch ein Theil auserwählet, die andern aber eben so nach Gottes Fügung verblendet worden. Das konnte nun nicht nur, sondern mußte abermals Anstoß geben, einmal weil Gott selbst die Schuld der Verblendung ist, und dann, daß gerade dieß das Schicksal eines Theiles des Lieblingsvolkes Gottes seyn sollte. Allem diesem begegnet der Apostel durch die Wendung, die er jetzt nimmt, gänzlich, und vollendet durch diesen und den folgenden Abschnitt in Wahrheit die Rechtfertigung Gottes so vollkommen (weil Gott aus weisen Ursachen einen Theil der Juden vorläufig nicht zum Heile gelangen lasse), als er eben durch die sich daran knüpfende Aussicht, daß dereinst alle noch aufgenommen werden, alles auf eine für die Juden vollkommen befriedigende Weise löst.

V. 11. Die Juden haben nicht Anstoß genommen, um zu fallen, d. h. um nur in's Elend zu gerathen, sondern durch ihr Vergehen kam das Heil erst zu den Heiden, und dadurch sollten denn wiederum auch die Juden zur Nacheiferung geweckt werden. — *λέγω οὖν*, s. zu X, 18. XI, 1. — *μὴ ἔπταισαν*: anstoßen, als Ursache des Falles, bildlicher Ausdruck für: die Verirrung der Juden, daß sie das Heil nicht annahmen. Im Grunde ist es ihre Verstockung, aber der Apostel wendet durch den gewählten Ausdruck die Schuld wieder mehr auf die Seite der Juden. — *ἵνα*, darf, nach dem ganzen Zusammenhange nur als Absicht gefaßt werden: damit — *πέσωσι*, die Folge des *πταίειν*: der Fall, im Gegensatze dazu also: unglücklich, elend werden. Das Hauptgewicht liegt in dem Gedanken: hat alles das nun nur den Endzweck, daß sie elend werden sollten? Das Gräßliche dieses Gedankens verbietet der Apostel alsbald mit seinem *μὴ γένοιτο*, und beginnt die Darlegung des anderen Zweckes. — *ἀλλὰ — τοῖς ἔθνεσιν*, sc. *γέγονε*. — *παραπτώματι*: der Fehltritt, das *πταίειν*. — *εἰς τὸ παραζηλῶσαι*, s. zu X, 19.

Der Gedanke: um, wenn nun die Juden das Glück der Heiden sehen, sie zur Eifersucht, dadurch zur Nacheiferung zu reizen, und so auch sie zum Heile zu führen.

V. 12. Der große Gedanke, wie Israel durch die anscheinende Verwerfung nur zur Eifersucht über die Heiden gereizt, und dadurch dereinst nur um so sicherer zum Heil gelangen solle, ergreift den Apostel mit Allgewalt, und er bricht in einen lebhaften Ausruf aus über das große Heil, das die Aufnahme haben müsse, wenn schon die Verwerfung so viel Segen brachte. — πλοῦτος κόσμου: ein Reichthum der Welt, d. h. ein Segen für die Welt, oder die Menschheit überhaupt. — ἥττημα: Verringerung, Verlust, hier: Verlust des jüdischen Volkes, d. h. das Schicksal desselben, daß es nicht nur seine frühere Würde und Herrlichkeit als Volk Gottes verlor, sondern sich auch noch im Nachtheile gegen die Heiden befand. — ἐθνῶν: ihr Verlust wird ein Reichthum der Heiden, d. h. eine Quelle von Segen für diese. — τὸ πλήρωμα αὐτῶν: ihre Fülle, Vollkommenheit, durch den Gegensatz zu ἥττημα in seiner Bedeutung bestimmt als: der Zustand der Juden, in welchem sie nicht nur wieder von Gott angenommen, sondern auch in der Theilnahme an seinem Heile den Heiden gleichgestellt werden. Mit Recht macht Rückert darauf aufmerksam, daß die Liebe zum Gegensatze den Apostel bei der Wahl der Ausdrücke geleitet haben möge.

V. 13 — 15. bieten besondere Schwierigkeit dar, insofern 1) der Gedanke mit γάρ hereingeführt wird, ohne daß er, wie γάρ sonst anzeigt, einen Grund des Früheren zu enthalten scheint, 2) die Rede kurz und abgebrochen ist, und der neue Ansatz in ἐφ᾽ ὅσον μέν keinen Gegensatz findet, endlich 3) die ganze neue Fortsetzung kaum mit dem Früheren zusammenzuhängen scheint. Indessen dürfte sich Alles genügend so lösen. Der Apostel hat nicht nur V. 11. schon angedeutet, daß die Juden dereinst wieder zum Heile kommen sollten, sondern es V. 12. sogar so ausgesprochen, daß eben dann ihre Aufnahme unendlichen Segen gewähren werde. Nach seiner ganzen früheren Darstellung muß diese Wendung auffallen, und es schien dem Apostel nöthig, den neuen Satz zu begründen, und er fing deshalb mit γάρ sich zu den Heiden wendend an: denn ich sage Euch, und wollte wohl

fortfahren: daß dereinst Israel wieder angenommen (πρόςληψις) und so unendliches Heil über die ganze Welt verbreitet werden wird. Bei der Erwähnung der Heiden aber drängt sich ihm ein anderer Gedanke auf, der nämlich, daß er eigentlich der Apostel der Heiden sey, und daß man sich wundern könne, wie er hier so besorgt für die Juden erscheine, und er will sich deshalb entschuldigen, und ungefähr den Satz aussprechen: insofern ich eigentlich (μέν) der Apostel der Heiden bin, so habe ich freilich vorzugsweise für diese zu wirken, ich ehre aber (δέ) doch mein Amt, wenn ich vielleicht auch meine Stammgenossen zur Eifersucht reizen und einige aus ihnen retten könnte. Seine große Lebhaftigkeit läßt ihn aber auch diesen Satz nicht vollkommen ausführen, sondern sobald er nur den Vordersatz: insofern ich nun zwar Apostel der Heiden bin, ausgesprochen hat, so ist ihm der Gedanke, daß er seinen hohen Beruf durch Gewinnung der Juden noch verherrliche, so dringend, daß er ihn, mit Uebergehung des Zwischengedankens und so ohne die Form des Gegensatzes ausspricht. So fehlt zwar δέ, aber der Gedanke schreitet nicht minder gut fort. Noch steht ihm indessen der Gedanke (den er V. 13. zuerst aussprechen wollte): daß wirklich Israel dereinst wieder aufgenommen und unendlichen Segen verbreiten werde, lebhaft vor der Seele; durch den eingeschobenen Satz ist ihm aber die vorige Beziehung ganz entgangen, und er spricht zwar denselben Gedanken, aber in veränderter Form und nun als Grund dafür aus, daß er durch sein Streben für Israel sein Amt verherrliche. Denn, sagt er, wenn ihre Verwerfung eine Versöhnung der Welt mit Gott geworden ist, — muß die Annahme nicht das größte Glück gewähren? — So gefaßt, sehe ich im Ganzen dieser Verse keine Schwierigkeit mehr, und auch das Einzelne dürfte nun leichter verständlich seyn. — V. 13. ἐφ' ὅσον: quatenus, insofern. — διακονίαν: das Apostelamt, der Dienst, den er vom Herrn empfangen. — δοξάζω: verherrlichen, d. h. ich ehre, gebe meinem Berufe noch höhere Bedeutung und Würde. — V. 14. εἴπως: wenn ich vielleicht, Ausdruck der sich auch bei einem heißen Wunsche gleichbleibenden Demuth des Apostels. — παραζηλώσω: zur Eifersucht über die Heiden reizen, so zur Nacheiferung und dadurch zum Heile selbst führen. — μοῦ τὴν σάρκα: meine Stammgenossen. — V. 15. ἀποβολή:

Verwerfung, Gegensatz der *πρόςληψις*. — *καταλλαγὴ κόσμου*: eine Versöhnung der Welt, nämlich mit Gott (s. zu V. 10.), insofern der größere Theil der Menschheit, die bisher von Gott abgewandten Heiden, mit Gott Frieden erlangen (V. 1.). — *πρόςληψις*, Gegensatz zur *ἀποβολή*: Annahme zum Heile. — *εἰ μὴ ζωὴ ἐκ νεκρῶν*; von vielen eigentlich, als die einst bei der Umwandlung der Welt erfolgende Auferstehung des Leibes, genommen, von andern als bildlicher Ausdruck: neue, sittliche Umwandlung, eine sittliche Wiedergeburt, wird gewiß mit Rückert allein richtig verstanden: "als Bezeichnung einer sehr „großen Wohlthat, zu welcher jene Wiederannahme Veranlassung „seyn werde, etwa in diesem Sinne: Hat ihre Verwerfung der „Menschheit Friede mit Gott gebracht, so muß ihre Wiederan„nahme ihr noch weit größeres Heil mitbringen, nicht anders, „als würde sie gleich vom Tode zum Leben zurückgeführt".

V. 16 — 24. wendet sich der Apostel an die Heidenchristen und ermahnt sie, sich doch ja nicht über die Juden in eitelem Stolze überheben zu wollen. Gegründet ist die Ermahnung auf den Satz: daß doch eigentlich das Volk der Juden das Bundes- und Lieblingsvolk Gottes, und als solches der eigentliche Träger des messianischen Heiles sey, zu dessen Theilnahme die Heiden nur zugelassen wären. Ausgesprochen aber ist dieser Satz bildlich, und eben so die dann folgende Ermahnung. Der Apostel gründet nämlich den Satz der Heiligkeit des Volkes auf dessen Abstammung von Abraham, und braucht zuerst ein doppeltes Bild, um die Nothwendigkeit der Heiligkeit des jüdischen Volkes, d. h. daß es vor allen Völkern Gott werth und der eigentliche Träger des messianischen Heiles sey, darzuthun. Er vergleicht nämlich zuerst Abraham mit geweiheten Erstlingen, das jüdische Volk aber mit dem daraus bereiteten Teige, und schließt nun, daß, wie der von geweiheten Erstlingen bereitete Teig ebenfalls geweihet und heilig sey, so auch das von dem heiligen Erzvater abstammende Volk. Denselben Gedanken drückt er dann sogleich wieder durch das Bild einer Wurzel und der daher stammenden Zweige aus, in dem Schlusse: ist die Wurzel (Abraham) heilig, so auch die Zweige (das jüdische Volk). In der Ermahnung aber, die der Apostel auf den so bewiesenen Werth des jüdischen Volkes gründet, daß die Heiden sich nicht gegen dasselbe brüsten dürften,

läßt er das eine Bild von den Erstlingen und dem Teige ganz fallen, das andere dagegen hält er fest, und führt die Ermahnung in stets daraus entlehnten Zügen durch. Er stellt nämlich nun Israel gleichsam als den Baum dar, der nach Gottes Willen der wahre und eigentliche Empfänger und Träger des Heiles seyn sollte, dessen Zweige, d. h. dessen einzelne Glieder, zuerst und vor allen andern Ansprüche an das Christliche Heil haben, und erklärt nun, daß die Heiden, so wenig sie ursprünglich zu diesem edlen Stamme gehörten, so wenig eigentliche Ansprüche an das Christliche Heil hätten, sondern sich nur als eingepfropft, d. h. aus Gnade zu dem Heile Israels hinzugelassen, ansehen dürften. Daraus, meint er denn, folge, daß sie sich, wenn etwa einzelne Zweige des edlen Stammes abgehauen (d. h. ein Theil der Juden von dem Heile ausgeschlossen wäre), gar nicht gegen den Stamm brüsten dürften. Denn einmal werde Gott, wenn sie seiner Güte nicht würdig blieben, sie nicht mehr schonen, als er die edlen Zweige schonte, und dann könnten und würden die Juden, wenn sie nur glauben wollten, leicht wieder zu dem ihnen vor allen gebührenden Heile angenommen werden.

V. 16. Aufstellung des Satzes, daß Israel ein heiliges, Gott werthes Volk sey, d. h. nach dem Zusammenhange, vor allen Anspruch an das Christliche Heil habe, bewiesen aus seiner Abstammung von dem heiligen Erzvater Abraham. — εἰ δὲ φύραμα, das eine Bild. — δέ, schließt die ganze nun zu gebende Erörterung fortschreitend an das Frühere an. — ἡ ἀπαρχή: Erstling, ist an sich freilich ein ganz allgemeiner und unbestimmter Ausdruck. Der Parallelismus zu dem anderen Bilde aber läßt das unbezweifelt als den Gedanken des ganzen Satzes erkennen, daß eine Heiligkeit des φύραμα von der ἀπαρχή insofern hergeleitet werden soll, als das φύραμα von der ἀπαρχή herstammt (wie die κλάδοι, worunter nach τινὲς τῶν κλάδων V. 17. zweifellos das jüdische Volk verstanden werden muß, von der ῥίζα). Darnach ist wohl von den meisten Auslegern von jeher ganz richtig angenommen, daß unter ἀπαρχή nur Abraham oder die Erzväter überhaupt verstanden werden. Sie stehen nicht nur als Gott befreundete heilige Männer an der Spitze des ganzen Geschlechts, das da insgesammt ein Gott geweihtes heiliges Volk werden und seyn sollte, und sind so die wahren Erst-

linge des Volkes, das insgesammt Gott zugehören sollte, sondern sie haben auch die Verheißungen für das ganze Volk empfangen. So durfte Paulus in jeder Weise gerade von ihnen die höhere Weihe der jüdischen Nation herleiten. Man streitet, wie Paulus sich das ganze Bild gedacht, d.h. welche Erstlinge er gemeint habe. Es gab nämlich zwei Gattungen von Erstlingen, die einen von rohen Naturprodukten, רֵאשִׁית בִּכּוּרִים, die andern von schon zubereitetem Getreide רֵאשִׁית תְּרוּמוֹת, Erstlingsbrode oder = Kuchen, nach Num. 15, 19 — 21. Nehem. 10, 36 — 38. Nach Vorgang anderer haben sich nun wieder Tholuck und Rückert für die letztere Auffassung erklärt, weil *φύραμα*, Teig, entgegengesetzt werde. Aber gerade diese Erklärung scheint mir unrichtig. Ohnstreitig liegt die ganze Beweiskraft des Bildes, nach dem Parallelismus der *κλάδοι* und *ῥίζα*, in der Abstammung von etwas Heiligem. Hätte nun Paulus an *Erstlingskuchen* gedacht, so ist nicht abzusehen, wie dem Teige, *insofern* er (wie die *κλάδοι* von der *ῥίζα*, und das jüd. Volk von Abraham) von der *ἀπαρχή* abstamme, eine Heiligkeit zukomme, denn es stammt ja nicht die Masse des Teigs von den Erstlingskuchen ab, sondern umgekehrt, die Kuchen von dem Teige. Darum scheint mir nur die Fassung richtig, wie sie Koppe hat, daß *ἀπαρχή* noch die rohen Erstlingsfrüchte bedeutet, *φύραμα* aber den daraus *bereiteten* Teig. So ist ein Parallelismus da: wie die Zweige von einer heiligen Wurzel heilig sind, so der Teig von geweiheten Erstlingen, d. h. so die von dem heiligen Erzvater abstammenden Juden. — *φύραμα*, demnach: die aus geweiheten Erstlingen, oder auch aus einer Getraidemenge, die durch Weihung der Erstlinge heilig geworden ist, zubereitete (gleichsam dorther entstandene) Masse des Teigs, d. h. die Masse des jüd. Volkes. — *ἁγία*: קָדוֹשׁ, Gott geweiht, in theokratischem Sinne — *ῥίζα*: Wurzel, Abraham, oder die Erzväter überhaupt. — *οἱ κλάδοι*: das aus der Wurzel Hervorgegangene, das jüdische Volk.

V. 17. 18. Die Ermahnung. Sind nun doch die Juden eigentlich der heilige Stamm, einige davon zwar abgebrochen, die Heiden aber, gleichsam als Zweige eines wilden Oelbaumes, nur dem edleren Stamme der Juden eingepfropft, und zur Theilnahme seiner Herrlichkeit zugelassen, so sollen sich doch die Heiden ja nicht gegen die Juden

überheben, und eben bedenken, daß sie nur Ansetzlinge sind, und von dem heiligen Stamme getragen werden. — τινὲς τῶν κλάδων: ein Theil der Juden. ἐξεκλάσθησαν: ab= oder ausgebrochen wurden, d. h. von dem dem ganzen Stamme bestimmten Heile ausgeschlossen wurden. — σὺ δέ: Du aber, der Heide. — ἀγριέλαιος: ein wilder Oelbaum, Bezeichnung der Gesammtheit der Heiden, als weniger edlen Ursprunges und Wesens, denn das jüdische Volk, indem der Apostel die Gesammtheit der Heiden rhetorisch als eine Person anredet. — ἐνεκεντρίσθης: eingepfropft worden bist, also, ursprünglich nicht dazu gehörig, demselben nur einverleibt bist. Das Auffallende, daß ein wilder Oelzweig auf einen edlen Stamm gepfropft wird, verliert sich gänzlich durch die Bemerkung, daß man wirklich im Oriente die edlen Oelbäume, wenn sie altern, durch Einsetzlinge der wilden zu verjüngen suche (s. Columella, de re rustica, l. V. c. 9. Palladius, de re rustica, XIV. v. 53. 54., Schulz: Leitungen des Höchsten, V. S. 88., Michaelis orient. Biblioth. B. X. S. 67—69. Bredenkamp in Paulus Memorabilien St. 2. S. 149—151.). — ἐν αὐτοῖς: eingepfropft in sie, nämlich die Zweige. — καὶ συγκοινωνὸς — ἐγένου: und so Theil erlangt hast an den Segnungen des jüdischen Volkes. — μὴ κατακαυχῶ: so brüste Dich nicht, von verächtlichem Herabsehen auf die von Gott ausgestoßenen Juden. — οὐ σὺ - ῥίζα σέ, eine bedeutsame Warnung: immer sind die Heiden nur die Einsetzlinge, d. h. die aus Gnade zu dem den Juden gebührenden Heile Zugelassenen.

V. 19—21. geht der Apostel gleich durch, worauf allenfalls die Heiden ihren Stolz gegen die Juden gründen könnten, und zeigt die Nichtigkeit solchen Grundes und daß sie vielmehr alle Ursache zur Furcht hätten. Die Heiden könnten freilich sagen: wären doch die Juden deshalb verworfen worden, damit sie angenommen würden. Gut, sagt Paulus, aber daraus folgt nicht etwa, daß Gott Euch für edleren Wesens hält, als die Juden. Nur der Glaube von eurer, wie der Unglaube von Seiten der Juden ist die Ursache. Daraus folgt ja, daß ihr nicht Grund zum Uebermuthe, sondern vielmehr zu Furcht und Besorgniß habet. Denn schonte Gott seine Lieblinge nicht, wie viel weniger Euch. — V. 19.

κλάδοι. Hier kann es bei dem ersten Anblicke auffallen, daß der Artikel fehlt, und hat sich denn wieder Rückert entschieden für die Beibehaltung erklärt. Aber die äußere Auctorität ist entschieden dagegen, und, genau gesehen, auch der Sinn. Nämlich zugestandner Maaßen sind οἱ κλάδοι V. 16. die Gesammtheit des jüdischen Volkes, so wie σὺ δὲ ἀγριέλαιος die Gesammtheit der Heidenchristen, und ist also von einander gegenübergestellten Massen die Rede. Deshalb sagte der Apostel schon V. 17. τινὲς τῶν κλάδων, und vermeidet doch jedenfalls den hier möglichen Mißverstand, daß οἱ κλάδοι, d. h. alle Juden verworfen wären, am besten so, daß er κλάδοι setzt. Rückert macht zwar dagegen geltend, daß hier auf schon genannte Ausbrechung von Zweigen hingedeutet wird, wo immer der Artikel stehe. Aber es sind ja vorher die Zweige nicht genauer bestimmt, und dann gründet sich ja die Verachtung der Heiden *gar nicht* auf das Ausbrechen bestimmter Zweige, sondern *darauf*, daß überhaupt ein Theil der Juden verworfen, und so die alte Herrlichkeit des Volkes, als solchen, von Gott aufgehoben scheint, und ganz passend sagt darum der Heide, um einen Unwerth des ganzen Volkes darzuthun, es wurden doch Zweige ausgebrochen. Mit Recht lassen darum auch nach innern Gründen Griesbach und Lachmann den Artikel weg. — τῇ ἀπιστίᾳ, Angabe des Grundes. — ἕστηκας: Du stehest, d. h. bist gleichsam an den Baum angeheftet, ein durch das ganze Bild veranlaßter Ausdruck.

V. 22. Eine indirekte Ermahnung an die Heiden, sich darum der Güte und Milde Gottes ja stets würdig zu erhalten, indem der Apostel auf die verschiedene Handlungsweise Gottes gegen die Juden und Heiden hinweis't. Gegen die Gefallenen zeige er also Strenge, gegen die Heiden aber seine Milde, und, meint er nun, werde sie auch immer zeigen, wenn die Heiden sich derselben würdig zeigten, sonst aber würden auch sie gleich den Juden wieder verworfen werden. — χρηστότητα: Milde, Güte. — πεσόντας: die Juden, s. darüb. zu V. 11. 12. — ἀποτομία: Schärfe, Strenge, erhält seine Bedeutung deutlich durch den Gegensatz. — ἐπιμείνειν τῇ χρηστότητι, ein sehr kurzer Ausdruck, für: im Glauben bleiben und dadurch der Güte werth seyn. — ἐπεὶ

ἐκκοπήσῃ: denn sonst wirst auch Du (im Bilde: abgehauen) verworfen werden.

V. 23. Jetzt der Lösung der Hauptfrage schon näher tretend, spricht nun der Apostel aus, daß, eben weil Alles auf die Handlungsweise der Menschen ankomme, denn auch die Juden wieder zum Heile angenommen werden würden, sobald sie glaubten, und wie ja ihre Annahme nur von Gott abhänge. — Καὶ ἐκεῖνοι δέ: auch jene aber rc.

V. 24. Der Apostel begründet alsbald die eben ausgesprochene Wahrheit, indem er darauf hinweis't, wie es doch an sich so natürlich sey, daß die Juden dereinst wieder aufgenommen würden. Der Gedanke, noch im Bilde ausgedrückt, folgender: sind die Heidenchristen, von unedlerem Stamme entsprossen, gegen die Ordnung der Natur dem edlen heiligen Stamme einverleibt worden, wie viel leichter und natürlicher werden die gläubig gewordenen Juden sich an den Stamm, der das Heil trägt, anschließen, da sie von Natur dazu gehören. — ἐκ τῆς κατὰ φύσιν - ἀγριελαίου: dem von Natur wilden Oelbaume. — ἐξεκόπης. Wie der Apostel das ganze Israel unter dem Bilde des guten Oelbaumes darstellt, so das Ganze der Heidenwelt unter dem des wilden Oelbaums. Indem nun die Heidenchristen dem Stamme der Juden aufgepfropft werden sollten, da (ἐξεκόπης) wurden sie erst von dem wilden Stamme abgehauen. — παρὰ φύσιν: gegen die Ordnung der Natur. — εἰς καλλιέλαιον, Gegensatz zu ἀγριέλαιος: in den schönen, guten Oelbaum. — οἱ κατὰ φύσιν, wieder sehr kurz ausgedrückt; nach dem Zusammenhange zu ergänzen τῆς καλλιελαίου ὄντες: die von Natur zu dem guten Oelbaume gehören. — ἰδίᾳ: insofern sie ursprünglich zu ihm gehören, und nur abgebrochen waren.

4) V. 25 — 36. Dereinst aber wird Gott auch alle Juden zur Herrlichkeit annehmen, und so seine Erbarmung auf Alle ausdehnen, nach seiner unergründlichen Weisheit.

In dem engsten und schärfsten Zusammenhange mit dem bisher Durchgeführten und zwar sogar als Grund des bisher Behaupteten spricht der Apostel nun die sichere Hoffnung der Aufnahme der Juden, und damit Aller in das Messiasreich

aus, und schließt damit so vollkommen als schön die dogmatische Abhandlung zur wirklichen Erweisung der Höhe und Würde des Christenthums, als einer Heilsanstalt für alle, die da glauben.

V. 25. gibt der Apostel, V. 23. und 24. begründend, an, worauf sich die dort ausgesprochene Hoffnung der dereinstigen Wiederaufnahme der Juden gründe, nämlich auf die Erkenntniß der bisher noch unerkannten Wahrheit, daß Israel theilweise nur dazu von Gott verstockt worden sey, damit erst die Fülle der Heiden eingehe, ein Geheimniß, das er ihnen nicht länger verhehlen wolle, damit sie nicht selbst über das Unbegreifliche sich leere und eitele Einbildungen schaffen möchten. Zum Grunde liegt dabei natürlich nun schon als gewiß und fest die Ueberzeugung, daß, wenn jener Zweck von Gott erreicht sey, auch die Juden alle aufgenommen werden würden, und wird dieser Gedanke durch Alles immer klarer hervorgehoben und vorbereitet, bis er ihn im folgenden Verse ganz entschieden ausspricht. — οὐ γὰρ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν, s. zu I, 13., eine Formel, durch welche etwas Wichtiges angedeutet werden soll, so auch Tholuck. Rückert bestreitet das zwar, aber mit Unrecht. Es ist einmal der Ausdruck: denn ich will Euch nicht verhehlen, an sich ein feierlicher und bedeutsamer Ausdruck, natürlich immer relativ, aber umsoweniger ohne Kraft, als es ja eben unendlich viele einfachere Wendungen, z. B. ich sage Euch, rc. gibt. — τὸ μυστήριον τοῦτο, natürlich nicht im dogmatischen Sinne: ein absolutes Geheimniß, sondern: eine dem Menschen unbegreifliche und wunderbar erscheinende Sache, die der Apostel hier alsbald erklärt, s. v. a. diese wunderbare göttliche Fügung. — ἵνα μὴ ἦτε παρ' ἑαυτοῖς φρόνιμοι, wohl ganz richtig von Bretschneider, mit Hinweisung auf Sprw. 3, 7. erklärt: qui sibi sapiens videtur, und hier, insofern der Apostel ein Geheimniß, eine noch unerkannte Wahrheit, mittheilen will, damit sie sich nicht weise dünken, wohl nur so zu fassen: damit Ihr nicht selbst (über das Unbegreifliche der göttlichen Fügung der Schicksale seines Volkes) Euch leere und eitele Einbildungen schaffen möget. — ὅτι, erklärend, nämlich, welches das Geheimniß sey. — πώρωσις, s. zu XI, 7.: die von Gott über die Juden verhängte Verstockung. — ἀπὸ μέρους, zum Theil, theilweise, ist wohl nicht richtig von Rückert so erklärt: "nicht das ganze

Israel, sondern nur ein Theil desselben habe die Verstockung erfahren". Der Ausdruck kann, eben weil er ein adverbialer ist, gar nicht mit dem Substantiv verbunden werden, sondern gehört als Adverb. zum Verbo. Insofern nun eben γέγονε nur den Begriff des Seyns ausdrückt und erst mit πώρωσις einen Inhalt erlangt, wird sich ἀπὸ μέρους auf den ganzen Gedanken: "die Verstockung widerfuhr Israel" beziehen in dem Sinne, daß dieser Gedanke dadurch näher bestimmt wird, nämlich so: (das Geheimniß), daß die Verstockung Israel widerfuhr, theilweise bis das rc., d. h. sie sey eines Theils nur dazu von Gott über Israel verhängt worden, damit erst rc. Es ist also das Ganze nur Angabe eines Grundes der göttlichen Fügung, wobei allerdings unentschieden bleibt, ob und welche andere Gründe der Apostel noch im Sinne hatte. Er konnte noch zugleich mit an die eigene Herzenshärtigkeit der Juden denken, oder auch an Gottes für den Menschen überhaupt nicht erkennbare Rathschlüsse, u. s. w. Im Sinne der Erklärung Rückert's müßte jedenfalls der Gedanke anders ausgedrückt seyn, etwa: μέρει τοῦ Ἰσραήλ. — ἄχρις οὗ: bis daß, d. h. bis zu dem Zeitpunkte, daß die Heiden eingegangen wären. — τὸ πλήρωμα: die Fülle, d. h. die Gesammtheit der Heiden. — εἰςέλθῃ, sc. εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, indem εἰςέρχεσθαι in der Sprache der Boten des Christlichen Heiles so oft mit Worten verbunden wurde, welche das Messiasreich (oder das dadurch zu gewinnende ewige Leben) anzeigen (Matth. 18, 9. 19, 17. Mc. 9, 43. Luc. 24, 26. Hebr. 3, 11. 18. 19. 4, 1. insbesondere εἰςέρχεσθαι εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν: Matth. 5, 20. 7, 21. 18, 3. 19, 23. 24. Tholuck), daß man auch εἰςέρχεσθαι allein von dem Eingehen in das Messiasreich brauchte: Joh. 10, 9. Matth. 7, 13. Luc. 13, 14.

V. 26 — 27. spricht nun der Apostel, auf die eben mitgetheilte Wahrheit sich stützend, fest und entschieden aus, daß dereinst wieder ganz Israel zum Heile gelangen werde, und führt alsbald Stellen aus dem A. T. zum Beweise an. — καὶ οὕτω, (s. darüber zu I, 15.) behält auch hier seine ursprüngliche Bedeutung, daß es eine Beziehung auf etwas Früheres angibt: und so, d. h. wenn so erst die Fülle der Heiden eingegangen seyn wird. — πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται: dann wird auch ganz Israel noch zum Christlichen Heile gelangen.

Ueber die Bekehrung der Juden.

Man hat in dem Ausspruche Pauli: *καὶ οὕτω πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται* eine große Schwierigkeit gefunden, insofern er anzudeuten scheine, daß das ganze Volk der Juden bald zum Christlichen Heile gelangen werde, und nun der Erfolg dem so wenig entsprochen habe. Die leichteste Aushülfe war, daß man den Worten einen andern *) Sinn unterlegte. Aber mit Recht haben alle neueren Ausleger den Wortsinn als den allein richtigen anerkannt, weichen aber nun sehr ab in der Würdigung der vom Apostel vorgetragenen Ansicht. Als eine wirklich noch dereinst in Erfüllung gehende Weissagung sehen das Ganze an Tholuck und Usteri **); die Weissagung für nicht eingetroffen, ihre Erfüllung für sehr bedingt halten Ammon und Reiche ***). Und

*) S. die historische Uebersicht der Erklärungen davon bei Tholuck und Reiche S. 400. Die meisten KV. seit Orig. nahmen den Wortsinn. Chrysost. orat. 4. adv. Jud. sagt dagegen, daß die *δουλεία* der Juden kein Ende haben werde; Theodor. verstand die Stelle vom geistigen Israel; ihm folgten die Reformatoren; s. insbesondere Luther gegen die allgemeine Judenbekehrung, opp. Jen. VIII. f. 109. Unter den Reformirten blieb durch Beza der Wortsinn herrschend, in der luther. Kirche wurde er es durch Calixt und Spener. Nach Grot., Limb., Wetst. ist *πᾶς* nicht eigentlich zu nehmen, — die Weissagung erfüllt, als nach Euseb. 3, 35. *μύριοι ἐκ τῆς περιτομῆς* zu Christo übertraten, Gussetius (Widerlegung der Schmähschrift Chissuk Emunah) sah die Erfüllung in den Bekehrungen noch zur Zeit Christi. Semler, Ernesti, Cramer: *σωθήσεται* gehe auf die Möglichkeit oder größere Leichtigkeit der Juden, sich, mit Hinsicht auf den Glauben der Heiden, zu bekehren.

**) Tholuck: "er thut mit erleuchtetem Auge einen Blick in die fernste Zukunft, zufolge dessen er verkündet, wie einst nach der Bekehrung der Gesammtheit der Heiden wirklich das Volk Israel im Ganzen werde bekehrt, und in's Reich des Erlösers aufgenommen werden". Milder Usteri: "die Verbreitung des Christenthums unter den Juden wird wohl auch heutzutage noch niemand für unwahrscheinlich, geschweige denn für unmöglich halten, 2c."

***) Ammon: eventum praeclarae Apostoli exspectationi non respondisse, neque deesse argumenta, quibus facile effici poterat, Paulum spe sua excisurum esse. — nostrum de Judaeorum conversione Christiana judicium argumentis longe aliis niti debere. Reiche: "so wird die Bekehrung aller Juden nur dann eintreten, wenn erhöhte religiöse

diese Ansicht scheint die richtigere. Wenn man auch nicht in Abrede stellen mag, daß die dereinstige Bekehrung aller Juden möglich sey, so ist doch allzuklar, daß Paulus, der bei der Wiederkunft Christi eine so vollkommene Veränderung aller Dinge und diese bekanntlich nahe glaubte, eine baldige (nicht nach 2000 oder wie vielen Jahren?) Bekehrung hoffen mußte, damit eben noch ganz Israel an dem dann eintretenden Heile Theil haben könne. Sonach ist freilich die große Hoffnung nicht in Erfüllung gegangen, aber gleichwohl dürften die Worte des Apostels dadurch nichts an ihrer wahrhaft hohen Bedeutsamkeit verlieren, und nur diese vielleicht noch zu wenig beachtet seyn. In Lösung der Frage, warum die Juden trotz der Verheißungen nicht zum Christlichen Heile gelangten, hatte der Apostel die unbedingte Machtvollkommenheit Gottes geltend gemacht, und der traurigen Folgerung Raum gegeben, daß ein großer Theil von dem Christlichen Heile und (s. unten über die Erwählungslehre) der Seligkeit für ewig ausgeschlossen bleiben werde. Daß er nun diese schreckliche Lehre wieder mildere, spricht er die Hoffnung der sichern baldigen Bekehrung aller Juden aus. Demnach ist der leitende Grundgedanke des Apostels der: daß gewiß noch ganz Israel und (die Heiden sind schon eingegangen) damit die ganze Menschheit von Gott begnadigt und beseligt werden solle, wenn sie glauben, und an sich so ewig wahr, als für alles religiöse Leben unschätzbar wichtig und theuer. S. unten über die Erwählungslehre des Paulus, — καθώς-αὐτῶν, folgt der Beweis aus dem A. T., aus verschiedenen Stellen genommen. Die Worte ἥξει - Ἰακώβ sind aus Jes. 59, 20. nach den LXX, nur daß dort ἕνεκεν Σιών steht. Im Urtexte ist die Rede von den Sünden des jüdischen Volkes, und der Prophet hat eben geschildert, wie

---

Bildung ihren einflußreichsten Individuen die Dürftigkeit des Mosaismus und die Vortrefflichkeit der christlichen Religion zum volleren Bewußtseyn gebracht haben wird, wozu freilich die Reinheit und möglichst ansprechende Form des christlichen Glaubens in seiner äußern Erscheinung und die Lösung der Zweifel, was christlich, was nicht, wie auch größere Einigkeit der Christen Vieles beitragen werden. Ob aber und wann dieser Erfolg eintreten wird, läßt sich weit weniger bestimmen rc.

Jehova gerüstet und bereit sey zur Bestrafung der Sünde und Vertilgung aller Gottlosen, und verheißt nun V. 21. den Frommen wiederum einen Retter. — V. 27. scheint aus zwei Stellen zusammengefügt, nämlich die Worte καὶ αὕτη - διαθήκη noch aus Jes. 59, 21., die andern aber aus Jes. 27, 9. nach den LXX, wo man ebenfalls eine messianische Beziehung finden mochte. Das, was Paulus in jenen Stellen findet, liegt nicht in ihnen, zumal nicht in dem Urterte der Worte von V. 27. Aber es ist klar, was er damit sagen will, nämlich: schon im A. T. sey vorhergesagt, es werde dereinst ein Retter für Israel kommen, und die Schuld von den Nachkommen Jacob's entfernen, und diesen Bund wolle Jehova mit den Juden geschlossen haben (d. h. und diese Errettung solle dann wirklich eintreten), wenn Jehova ihre Sünden wegnehmen werde, d. h. schon im A. T. sey vorhergesagt, daß dereinst Jehova seinem Volke verzeihen und es noch zum Heile annehmen werde, und daß οὕτω πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται.

V. 28. Nachdem der Apostel den durch göttliche Fügung so wunderbar und unbegreiflich geschlungenen Knoten der Schicksale des jüdischen Volkes dahin gelöset hat, daß endlich das bisher aus weisen Ursachen zurückgehaltene Israel doch noch insgesammt zum Heile gelangen werde, scheint es ihm nöthig, nun gleichsam übersichtlich das wahre Verhältniß des jüdischen Volkes zu Gott zu bestimmen. Dieß thut er denn in diesem Verse, indem er auf die beiden Hauptrücksichten, das jetzige Verhältniß zum Christenthume und die Erwählung zum Heile (oder auch Verwerfung eines Theils) überhaupt hinsieht, und das Resultat ist eben kein anderes, als daß Israel jetzt zwar von Gott zum Besten der Heiden gehaßt werde, gleichwohl aber nicht etwa verworfen, sondern wegen der Väter geliebt und erwählet sey, d. h. ebenfalls noch ganz zum Heile gelangen werde. — κατά: in Beziehung auf. — τὸ εὐαγγέλιον, siehe zu I, 9. der Inbegriff aller Christlichen Wahrheit, oder auch: die neue Heilsanstalt selbst. In Beziehung auf diese nun sind die Juden ἐχθροί, nämlich Gottes, d. h., im Gegensatze zu ἀγαπητοί, Gott verhaßt und zwar — δι' ὑμᾶς, d. h. damit erst die Heiden eingehen sollen. — κατὰ δὲ τὴν ἐκλογήν: in Beziehung auf die Erwählung aber, d. h. in dem

schon oft erörterten Sinne: auf den ursprünglichen Rathschluß Gottes, der das Gelangen zum Heile bestimmte, als worauf alles ankömmt, — da sind sie — ἀγαπητοί: Geliebte, Lieblinge, — διὰ τοὺς πατέρας, indem Gott sein Wohlwollen gegen die Erzväter auch auf deren Nachkommen überträgt, an diesen die jenen gegebenen Verheißungen erfüllt.

V. 29. Grund dafür, daß Israel nicht verworfen, sondern einmal erwählt und nun immer noch das Lieblingsvolk Gottes sey, genommen aus der Unveränderlichkeit des Wesens Gottes: was Gott einmal gethan, gereut ihn nicht. — ἀμεταμέλητα: unbereuet, d. h. sie werden von Gott nicht bereuet. — τὰ χαρίσματα: seine Gnadenerweisungen überhaupt, Allgemeinsatz, der aber darum auch für das besondere Verhältniß der Juden zu Gott gilt, und zwar ebensowohl die an das jüdische Volk gegebenen Verheißungen, als alle ihm erwiesenen Wohlthaten begreift, und gleich durch die ἐκλογή in seiner Bedeutsamkeit geltend gemacht wird. — κλῆσις: die nach der ἐκλογή folgende Berufung zum Heile, wesentlich dasselbe, nur bedeutsamer und bestimmter ausgedrückt. Ist aber nun, will Paulus sagen, jegliche Gnadenerweisung bei Gott unwiderruflich, — so auch seine Erwählung von ganz Israel.

V. 30. 31. In V. 29 lag der Gedanke, daß, insofern Gott die Gnadenerweisungen gegen das jüdische Volk und dessen Berufung nicht bereue, das Volk nicht nur noch ihm lieb und werth sey, sondern auch das Heil noch erlangen werde, und diesen Gedanken insbesondere will der Apostel nun noch mehr erläutern, indem er nachweis't, daß es ja bei den Juden im Grunde nur eben so sey, wie bei den Heiden. Wie die Heiden früher ungehorsam gewesen, und durch den Ungehorsam der Juden Erbarmung gefunden, so waren auch die Juden jetzt ungehorsam, um durch die Heiden wieder Erbarmung zu finden. — V. 30. καί, das sonst vor ὑμεῖς gelesen wurde, hat (omittunt A. C. D. E. F. G. etc.) die Auctoritäten entschieden gegen sich, und wird, da es im Sinne keinen wesentlichen Unterschied macht, mit Recht von Bengel, Griesbach, Knapp, Lachmann rc. gestrichen. — ἠπειθήσατε: ungehorsam waret, insofern die Heiden vor Christus so sehr gegen Gottes Gebote sündigten (Cap. I.), und am meisten von ihm abgewandt waren. —

ἠλεήθητε: Erbarmung gefunden habt — τῇ τούτων ἀπειθείᾳ: durch den Ungehorsam der Juden, d. h. dadurch, daß die Juden nicht nur schon früher Gott zuwider handelten, sondern nun auch der göttlichen Heilsordnung des Glaubens widerstreben. — ἠπείθησαν, durch νῦν als der Ungehorsam, daß sie nicht glauben wollen, bestimmt. — τῷ ὑμετέρῳ ἐλέει, oft mit ἠπείθησαν verbunden, was der Stellung nach auch angeht. Aber der Sinn ist durchaus dagegen. Denn 1) läßt sich kaum ein bequemer Sinn gewinnen: die Juden wären ungehorsam gewesen (Cramer: es sey eine Angabe, bei welcher Gelegenheit und Veranlassung die Juden sich ungläubig bewiesen) bei der den Heiden widerfahrenen Gnade. 2) erfordert durchaus der Gegensatz zu ἠλεήθητε τῇ τούτων ἀπειθείᾳ, daß sie nun ἐλεηθῶσι τῷ-ἐλέει, weil sonst der ganze Parallelismus verloren geht, und 3) ist die Voranstellung von τῷ ὑμετέρῳ ἐλέει durch den zu erreichenden Nachdruck hinlänglich erklärt, und durch Beispiele, wie 1 Cor. 9, 15. insbesondere 2 Cor. 2, 4. Gal. 2, 10. zweifellos bestätigt, so daß mir die Beziehung entschieden scheint. — ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐλεηθῶσι, der Zweck des ἠπείθησαν: sie waren nur ungehorsam, um durch die den Heiden widerfahrene Erbarmung ebenfalls solche zu finden. Die Bedeutung des Dativs τῷ - ἐλέει wird wiederum durch den Gegensatz zu ἀπειθείᾳ entschieden, und kann nur seyn: dadurch, daß Gott durch Begnadigung des Heiden die Juden zur Eifersucht und Nacheiferung reizet, nach X, 19. XI, 11. 13.

V. 32. Das Resultat von allen den wunderbaren Fügungen Gottes in dem Schicksale der Juden, wie der Heiden ist demnach nur: **Gott ließ beide ungehorsam werden, um sich wiederum beider erbarmen zu können**, und das ist es denn, was der Apostel hier als letzten Grund aller göttlichen Fügung, gleichsam als tiefsten und letzten Grund in Gott selbst, und damit als **Schlußstein des ganzen Verhältnisses Gottes zu der Menschheit** ausspricht. — Ueber alles das aber, was uns hier zu fragen übrig bleibt: inwiefern es sich mit der Idee Gottes vereinbaren lasse, daß er die Menschheit sündigen läßt, um sich ihrer wieder erbarmen zu können, oder auch, in wiefern sich diese endliche Lösung mit früheren Sätzen des Apostels (Cap. IX.), daß Gott auch zum Verderben bestimmte, vereinigen lasse,

darüber siehe die gleich folgende Erörterung. — *συνέκλεισε*, in dem vollen Begriffe der Thätigkeit von Seiten Gottes: er schloß sie ein, und nur dogmatische Befangenheit hat ältere, wie neuere (Tholuck) vermocht, bloße Zulassung anerkennen zu wollen.

Ueber die Erwählungslehre des Apostels Paulus.
Cap. VIII, 29 — Cap. XI, 32.

Die in diesem Abschnitte vorgetragene Lehre des Apostels ist nicht nur seit den ersten Christlichen Jahrhunderten auf das Verschiedenste gefaßt und beurtheilt worden, — sie hat, wie gleich im Anfange der schärfern systematischen Gestaltung der Christlichen Glaubenslehre, so auch später fortwährend die größte Bedeutung für den ganzen Christlichen Glauben gehabt und ist seit der Reformation eine Hauptunterscheidungslehre Christlicher Hauptpartheien geblieben. So gewiß nun aber die entgegengesetztesten Systeme daraus hergeleitet worden, und doch alle Ausleger gestrebt und gemeint haben, den wahren Christlichen Glauben aufzustellen, um so unabweisbarer wird uns die Frage, **was** bei einer übersichtlichen Zusammenfassung der von Paulus vorgetragenen Sätze nun **eigentlich als wahre Lehre des Paulus und als Christliche Wahrheit anerkannt und festgehalten werden müsse?**

Um der Wahrheit, so viel irgend möglich, nahe zu kommen, müssen wir vorerst die durch die Erklärung des Einzelnen gewonnenen Resultate in einen Ueberblick zusammenfassen. Es sind diese aber folgende.

1) Nachdem Paulus *) zuerst VIII, 29 — 30. geradehin ausgesprochen, daß Gott die Christen nach einem ewigen Rathschlusse zum Christlichen Heile berufen habe, lehrt er IX, 7 — 23. **die strengste Prädestination**, nämlich diese: **daß nur der Anspruch auf das Christliche Heil habe, und dazu gelange, den Gott nach seinem ewigen Rathschlusse dazu bestimme.**

Es ergibt sich dieß wohl unbestreitbar aus folgender Be-

*) Vergl. die oben gegebene Erklärung des Einzelnen, auch Usteri: Lehrbegr. Afl. 4. S. 256 — 279, wo der wahre Inhalt der einzelnen Verse sehr treffend erörtert ist.

trachtung der Paulinischen Sätze. Paulus will den für die Juden so anstößigen Gedanken wegräumen, daß, wenn wirklich das Christenthum eine göttliche Heilsanstalt sey, auch die Juden als Volk nach den Verheißungen Gottes dazu gelangen müßten, daß aber, insofern die Erfahrung das Gegentheil zeigte, nur zweierlei möglich bleibe, nämlich entweder sey das Volk der Juden von Gott verworfen und darnach Gottes Wahrhaftigkeit vernichtet, oder das ganze Christenthum nicht von Gott an die Stelle des Mosaismus gesetzt. Um nun dieß, was für den Standpunkt der Juden durchaus anstößig seyn mußte, zu entfernen, schlägt der Apostel folgenden Weg ein. Nachdem er zuerst schon IX, 3. (s. die Erklärung dazu) schonend angedeutet, daß das Volk der Juden (theilweise) verworfen sey, beginnt er IX, 6 — 8. die eigentliche Argumentation für die Wahrhaftigkeit Gottes mit der Behauptung, das Anrecht an die göttlichen Wohlthaten sey gar nicht *an leibliche* Abstammung, sondern bloß an die Verheißung geknüpft. Er spricht dieß nun aber nicht nur ein Mal mit Worten des A. T. und Verweisung auf die über Isaak gegebene Verheißung aus, sondern er wählt dazu noch ein anderes weit schlagenderes Beispiel, nämlich die unbedingte Erwählung des Jacob vor Esau. Dabei macht er ausdrücklich darauf aufmerksam, daß alles so geschehen sey, ohne irgend ein Verdienst oder eine Schuld von ihrer Seite, damit eben alles nur auf den göttlichen Rathschluß ankomme (*ἵνα ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις τοῦ θεοῦ μένῃ, οὐκ ἐξ ἔργων, ἀλλ' ἐκ τοῦ καλοῦντος*). Wohl nur dogmatische Befangenheit kann hier noch den wahren Sinn des Apostels verkennen. Der Apostel spricht zweifellos als Handlungsweise Gottes aus, daß er ohne Verdienst der Menschen über ihr Schicksal und zwar ihre Wohlgefälligkeit oder ihr Mißfallen in seinen Augen im voraus eine Bestimmung treffe. Er will damit zunächst zwar nur darthun, daß Gott darnach einen Theil der Juden verstoßen konnte. Aber es bleiben nach seinem Satze nun zwei für alles religiöse Leben höchst traurige Folgerungen unabweisbar, nämlich: 1) wenn Gott einen Theil der Juden nicht zum Christlichen Heile wählte, wie er den Esau verstieß, und die, die er beruft, wählt, wie er Jacob vorzog, so wird alles und jedes Verdienst von Seiten der Men-

schen für die Gelangung zum Christlichen Heile, und (was Paulus davon ungetrennt denkt*)) zur Christlichen Seligkeit ausgeschlossen. 2) es folgt aus dem Begriffe der Auswahl des einen Theils die Verstoßung des andern (s. auch oben zu VIII, 92. und Rückert). So sehr sich nun auch jedes fühlende Herz und jedes sittlich-gläubige Gemüth (wofern es nicht etwa durch Sophistik befangen ist, wie leider so oft geschehen) gegen eine solche Lehre sträubt, die der Weisheit, der Gerechtigkeit und vor allem der Liebe des Allvaters, wie ihn Christus, und sonst auch Paulus selbst (1 Timoth. 2, 4—6.) gleich allen Aposteln kennen lehrt, so ganz widerspricht, — so wenig läßt sich leugnen, daß sie, consequent gedacht, aus den Sätzen des Apostels folge. Alles was man von jeher dagegen gesagt hat, sind nur dogmatische Gründe (so in der neueren Zeit besonders Tholuck), aber mit alle dem wird nur erwiesen, daß wir es weder mit unserer, noch, wie gleich gezeigt werden soll, auch mit der sonstigen Grundansicht des Apostels vereinigen können, — und die Schwierigkeit bleibt. Daß aber der Apostel im Augenblicke des Schreibens wirklich an strenge Prädestination dachte, wird dadurch bewiesen, daß er das Unbequeme und Ungerechte seiner als Erklärungsgrund hereingeführten Prädestination recht gut fühlte. Er macht sich selbst (V. 14.) den Haupteinwurf der Ungerechtigkeit und Lieblo-

*) Reiche: Th. II. S. 320—321. "Wir mußten, im Widerspruch gegen die Mehrzahl der Ausleger, anerkennen, daß der Apostel hier Sätze ausspricht, und von Voraussetzungen ausgeht, wonach das äußere Verhältniß jedes Menschen zum Christenthum sowohl, als auch sein verschiedenes Verhalten gegen dasselbe, und folglich die Erlangung oder Nichterlangung der christlichen Seligkeit von einem absoluten und unbedingten Wahlbeschluß Gottes und dessen allmächtiger Vollziehung abhängt, und wodurch die freie Selbstthätigkeit des Menschen als Grund und Maaßbestimmung der Seligkeit des Einzelnen ausgeschlossen wird. Zwar handelt der Ap. in diesem ganzen Abschnitt, Cap. 9—11., zunächst von den Gründen und Zwecken der Ausschließung vieler Juden von der äußern Gemeinschaft mit Christo; allein er denkt immer die Theilnahme an der christlichen Seligkeit nur möglich in dieser, bleibt also der Mensch ohne seine Schuld fern von Christo, so verliert er auch ohne seine Schuld das dem Christen aufbewahrte Kleinod".

sigkeit Gottes, — aber er weiß ihn mit nichts abzulehnen, als mit Aussprüchen des A. T., daß darnach Gott einmal so handele (V. 15—17.). Natürlich wird dadurch die Schwierigkeit nur noch größer, und ganz der Natur der Sache gemäß fühlt das der Apostel wieder so lebhaft als wahr, und bemerkt wiederum, daß man demnach fragen könne, wie Gott noch den Unglauben tadeln möge (wenn er nur selbst zum Glauben beruft)? Und diesen aus dem Wesen der Sache fließenden Einwurf löst Paulus nicht — wie er nie gelöset werden kann, sobald die menschliche Mitwirkung ganz ausgeschlossen wird —, sondern er schlägt ihn mit Verweisung auf die Unbedeutendheit des Menschen vor Gott zu Boden. Daß aber der sodann folgende Versuch (V. 22. 23. s. dazu die Erklärung), Gott zu rechtfertigen, seinen Zweck nicht erfüllt, braucht nicht weiter dargethan zu werden; er ist aber für uns höchst bedeutsam, nach *Inhalt* und Form. Beides zeigt, in welcher Verlegenheit sich Paulus wirklich befand, oder vielmehr (s. die unten gegebene Ansicht vom Ganzen) in welche Noth er sich im dialektischen Eifer selbst gebracht hatte. — Mehr als alle bloß dogmatischen Gründe scheint dagegen für die Abweisung der harten Prädestinationslehre von Gewicht, daß Paulus nicht nur alsbald (IX, 30 — X, 21.) lehrt, daß die Juden selbst Schuld seyen an ihrer Verwerfung, sondern endlich (XI.) auf das Bestimmteste ausspricht: die nicht zum Christlichen Heile gelangt wären, seyen aus weisen Ursachen verblendet worden (damit erst die Fülle der Heiden eingehe), am Ende aber würden Alle noch dazu gelangen. Aber so gewiß darin (s. unten) ein großes Moment für die richtige Würdigung seiner ganzen Lehre liegt, so wenig wird dadurch der oben als Paulinisch erkannte Satz von der Prädestination aufgehoben. Anscheinend nämlich löst Paulus dadurch seine ganze Prädestinationslehre in eine allgemeine Gnadenwahl, und damit für Herz und Verstand gleich befriedigend auf. Man könnte sich dann die Vereinigung seiner Sätze etwa so denken, daß Gott nach seiner Weisheit vorerst einen Theil zum Heile erwählte, doch, wie Paulus selbst angibt, nur zur Erreichung des bestimmten Zweckes der Aufnahme der Heiden, dann aber alle noch dazu gelangen lasse, so daß die Prädestination über die Verwerfung gar keine eigent-

liche Verwerfung, geschweige eine ewige, sondern nur eine Zeitlang dauernd sey, und das Ganze sich nur als ein Akt der göttlichen Weltregierung oder vielmehr als diese selbst darstelle, insofern Gott aus weisen Ursachen in den Gang des Gelangens der Menschen zu dem allen bestimmten Heile eingreife, die einen früher, die andern später; aber doch alle dasselbe erreichen lasse. Aber davon abgesehen, welche neue Schwierigkeit dadurch entsteht, wenn Gott einem Theile das Heil auch nur vorenthält *) zum Besten des andern; oder, daß die Ausdrücke (V. 21.) εἰς ἀτιμίαν, εἰς ἀπώλειαν nur zu deutlich auf gänzliche Verwerfung deuten, ist 1) der neue Satz seiner Natur nach unvereinbar mit dem früheren, so gewiß eben unbedingte Gnadenwahl eines Theils (mit Verstoßung des anderen) und die Bestimmung aller zum Heile schlechthin unvereinbare Sätze sind, und 2) bleibt auch bei der Bestimmung aller zum Heile klar und zweifellos ausgesprochen, daß das Gelangen dazu gar nicht in der Gewalt des Menschen stehe. Der eine Theil wird ja ausdrücklich verblendet; die andern kommen dazu ohne alles eigene Verdienst. Somit bleibt auch nach dieser Entscheidung von Paulus der Mensch eine Maschine in der Hand der allmächtigen Willkühr. Aber, was wir immer darnach als ein neues hochwichtiges Resultat nennen dürfen, ist:

2) Paulus hat (Cap. XI.) die anfänglich gesetzte strenge Prädestination, insofern sie die Verwerfung eines Theils einschließt, selbst wieder aufgehoben, und dafür die Bestimmung aller Menschen, aber ohne alle Mitwirkung von ihrer Seite, zum Heile gelehrt.

Liegt in den beiden angegebenen Sätzen aber nun wirklich das Resultat der Exegese, so ist ja nun wohl klar, daß Paulus

---

*) Man könnte sich vielleicht dabei beruhigen, daß Gott nach seiner Weisheit die Mittel habe, ihnen das eine Zeitlang Entbehrte zu vergüten, so daß sie in keinem weiteren Nachtheile ständen: etwa wie wir für die sittliche Bestimmung des Lebens von Kindern, die früh sterben, in frommem Glauben annehmen, daß die göttliche Liebe ihnen die hier vorenthaltene Möglichkeit der sittlichen Ausbildung in dem andern Leben ersetze. Aber es bleibt bedenklich, daß das heilige Wesen den moralischen Zustand einiger durch Zurückhaltung seiner Wohlthat als Mittel für andere braucht.

sich selbst in seiner Erwählungslehre nicht gleich bleibt, und wir auch hier nicht bei der **Form** stehen bleiben dürfen, in welcher der Gedanke des Apostels auftritt, sondern auch hier in einer Gesammtübersicht über den ganzen Geist der Lehre des Apostels, über seine Grundansicht von dem Verhältnisse des Menschen zu Gott und über den Standpunkt und Ausdruck seiner Zeit uns **erheben müssen über den Wortsinn**. Wie Paulus das Ganze ausgesprochen hat, **bleibt** (zum Mindesten) **die menschliche Freiheit vernichtet**. Aber so gewiß damit alle Sittlichkeit vernichtet wird, so gewiß ist es unvereinbar mit dem Geiste der Lehre des Apostels und seiner Grundansicht von dem Verhältnisse des Menschen zu Gott. Aller Glaube und alle Hoffnung des Christen beruht auch nach Paulus auf der **Liebe** des Vaters im Himmel, die er keinem seiner Kinder entzieht, nach welcher er durch Christum die sündige Menschheit *erlösen lässet*, alle seine Forderungen an den Christen setzen *die Fähigkeit* sich selbst zur Sittlichkeit zu erheben, indem der Mensch sein Herz dem göttlichen Geiste bereitet (s. V, 5. VIII, 3.), voraus *).

Die Wahrheit dürfte nun vielleicht in Folgendem liegen. Paulus will erklären, warum der eine Theil der Juden nicht zum Christlichen Heile gelange, — trotz der Verheißungen. In diesen, meinten die Juden, liege gleichsam etwas Zwingendes für Gott, ihr Volk in seiner Gesammtheit anzunehmen. So wird ihm die Aufgabe die, vor allem die Freiheit Gottes von allerlei Zwang darzustellen, die Art aber, wie er es thut, ist ihm theils durch Sätze der jüdischen Theologie, bezogen auf den in Frage

*) **Reiche**: "Es ist hier nicht der Ort, die philosophische Wahrheit und Nothwendigkeit dieser Sätze, oder ihre **Folgen für die Sittlichkeit** zu beurtheilen. Aber sie sind unvereinbar mit den Grundlehren des Apostels. Selbst in der weiteren Ausführung unserer Stelle erklärt er die Ausschließung der Juden aus ihrem Nichtwollen ꝛc. — ruht nicht die ganze Lehre des Ap. von der Nothwendigkeit der Versöhnung der Gerechtigkeit durch die Gnade in Christo auf der Freiheit und Zurechnungsfähigkeit des Menschen 1, 18. 32. 2, 4.? Kann die bestrafende und belohnende Gerechtigkeit Gottes auf sein eigenes Werk sich beziehen, und ist verzeihende Gnade ohne gerecht verhängte Strafe denkbar? Wenden sich die Ermahnungen des Ap., Christ zu werden, und im Glauben zu bestehen, nicht an des Menschen Wollen und Streben, und sind sie nicht mit Lob und Tadel verbunden? ꝛc.

stehenden Gegenstand, theils durch eine tiefere religiöse Weltansicht fast unabweisbar dargeboten, und dialektischer Eifer führt ihn auf die schwindelnde Höhe, von welcher er nur durch einen Gewaltsprung sich wieder entfernen kann. Es war allgemeiner jüdischer Glaube, daß Gott dieses Volk vor allen andern sich zum Eigenthume erkoren habe, und als solches behandele, d. h. im jüdischen Particularismus war schon unbedingt die Idee einer Auswahl und Bevorzugung eines Theiles der Menschen und damit auch die entgegengesetzte der geringern Liebe Gottes gegen den andern Theil gegeben. Indem nun Paulus jeden Anspruch von Seiten der Juden abweisen will, kömmt er ganz natürlich dazu, jenen Hauptsatz ihres eigenen Glaubens gegen sie zu wenden, und konnte es um so leichter, je mehr theils Beispiele theils Aussprüche einer solchen Handlungsweise in ihren heiligen Büchern selbst sich vorfanden, die er für so gültig hielt und so scharf geltend macht, als sie für die Juden selbst schlagend seyn mußten. Alles dieß konnte er aber um so leichter aussprechen, als eine wirklich religiöse Weltansicht zugestehen muß, daß die Schicksale der Einzelnen, wie ganzer Nationen doch so ganz von der Führung und Leitung des allwissenden und voraussehenden Gottes bedingt sind, daß es gar schwer, oder vielmehr dem Menschen unmöglich ist, die Grenze anzugeben, wo Gottes Wille und der des Menschen sich scheiden. Auch Paulus stand als er jene Erörterung über das Gelangen zum Christlichen Heile begann, vor jener bodenlosen Tiefe, wo der Wille des Unendlichen (nach seiner voraussehenden Allwissenheit) den endlicher Wesen bestimmt, und zwar (wie wir in frommem Glauben annehmen) ohne ihn zu vernichten, und damit vor einer Tiefe, die noch keinem menschlichen Auge getagt hat. — So kam Paulus dazu, alles so auszusprechen, wie er gethan hat. Im Gegensatze gegen die jüdische Anmaaßung legt er Alles in die Hand Gottes, und vernichtet im dialectischen Eifer und dialectischer Consequenz den menschlichen Willen gänzlich (IX, 6 — 24.); aber sein eignes Bewußtseyn von dem höchsten und theuersten Kleinode des Menschen, seiner sittlichen Freiheit, ließ ihn nicht nur bald wieder die Schuld der Verwerfung in den Juden selbst suchen, sondern am Ende sogar den gerade entgegengesetzten Satz, der so menschlich als göttlich und wahr zugleich ist, als

freudige Gewißheit aussprechen: daß endlich doch noch alle zum Heile gelangen sollen, d. h. daß Gott nach seiner Liebe das in Christo gewährte Heil allen bestimmt habe.

Und dadurch ist denn gewiß auch entschieden, was wir als wahren Sinn des Apostels und Christliche Wahrheit anzunehmen haben, nämlich, was der Apostel selbst als Endlösung der ganzen Frage aufgestellt, und was mit dem Geiste seiner Lehre, seinen Grundansichten, der Lehre Christi, wie aller andern Apostel übereinstimmt, daß die Weisheit Gottes zwar verschiedene Wege wähle, das Heil Christi zu den Menschen gelangen zu lassen, und auch aus dem verkehrten Willen derselben noch Gutes für andere hervorgehen lasse, aber auch eben so gewiß alle seine vernünftigen Geschöpfe nach seiner Weisheit, Gerechtigkeit und Liebe zur Seligkeit bestimmt hat, und *allen* die Mittel dazu anbietet, und alle *dazu* gelangen sollen und werden, wenn sie glauben.

Werfen wir nun einen Blick auf die aus unserer Stelle gezogenen Lehren der verschiedenen Kirchen, so begreift sich wohl so leicht, wie man daraus die entgegengesetztesten Systeme bilden konnte, als sich entscheiden lässet, welche Parthei dem wahrhaft Christlichen näher kam. Für die Lehre von der unbedingten Gnadenwahl des einen und der ewigen Verdammniß des anderen Theils durften sich die Reformirten allerdings auf Cap. VIII, 29 - 30. IX, 7 - 20. berufen und das Ganze mit Cap. IX, 22 - 23. *) begründen. Aber diese Ansicht faßt die Lehre des Apostels nur einseitig auf, widerspricht einer würdigen Idee von Gott, dessen Gerechtigkeit und Liebe sie in Widerstreit setzt, und eben so sehr den Grundlehren alles Christenthums, wie dem natürlichen Bewußtseyn, und kann darum — keine Christliche seyn. Dagegen findet die lutherische Lehre von der Erwählung aller **) nicht nur eine gleich große Stütze in Cap. XI., sondern sie ist al-

*) Conf. Gall. Art. 11. — alios vero in ea corruptione et damnatione relinquere, in quibus nimirum juste suo tempore damnandis justitiam suam demonstret, sicut in aliis divitias misericordiae suae declarat etc. Conf. Gall. p. 8. Conf. Belg. Art. 16. Act. Synod. Dordr. Cap. 1. Art. 1. 6. etc.

**) Form. Conc. p. 618. 619. 808.

lein dem Geiste der ganzen Lehre Jesu, wie den Grundlehren unseres, wie aller Apostel, angemessen, und darum wohl — allein Christlich.

V. 33 — 36. Manches von dem, was der Apostel bisher lehrte, insbesondere alles das, wo Gottes Wirksamkeit und die menschliche Freiheit in Frage kamen, schien nicht nur sich zu widersprechen, sondern auch allen den Erwartungen, die der Mensch von der göttlichen Liebe hegen dürfe, zuwider zu seyn. Aber alle diese Schwierigkeiten, und den ganzen verworrenen Knäul hat der Apostel nun endlich doch so gelös't, daß der Mensch nicht nur mit der Fügung seines Schicksals zufrieden seyn kann, sondern daß nun eben auch aus jener Verworrenheit gleicherweise die Weisheit und die Liebe Gottes in dem herrlichsten Glanze hervortritt; und so kann denn der Apostel, in der freudigsten und tiefsten Empfindung seines Herzens, daß Gottes Weisheit doch noch Alles so herrlich hinausführe, nicht anders, — er macht dem vollen Herzen Luft in einer begeisterten Lobrede auf die unergründliche Weisheit, allerbarmende Gnade und alles umfassende Macht und Erhabenheit Gottes!

V. 33. 34. Preis der Weisheit. — *Ὦ βάθος πλούτου καὶ σοφίας καὶ γνώσεως θεοῦ!* Hier ist die Hauptfrage, wie *βάθος πλούτου* zu fassen. Zwei Verbindungen sind möglich: 1) *πλούτου*, hebraisirend, zur adjectivischen Bestimmung von *βάθος*, Tiefe des Reichthums für: reiche, große Tiefe, Beza, Wolf, Morus, Böhme, Koppe, 2) jedes besonders, *πλοῦτος* für: Reichthum der Gnade, Grot., Rosenm., Flatt, Tholuck, Rückert. Beides ist möglich, aber auch mir ist die letztere Verbindung wahrscheinlicher: 1) weil es die einfachste, sich zuerst darbietende ist. 2) weil *πλοῦτος* einen fast zu scharf bestimmten, für sich vollgültigen Begriff hat, als daß es leicht adjectivisch gesetzt würde. Nämlich schon X, 12. wird Gottes unermeßliche und unbegrenzte Gnade, die sich auf alle erstrecke, ein Reichthum Gottes genannt, 3) so gefaßt entsteht hier ein neuer herrlicher Gedanke: die Tiefe seiner unbegrenzten Gnade. — *ἀνεξερεύνητα*: unerforschlich. — *κρίματα*: decreta, Rathschlüsse. — *ἀνεξιχνίαστοι*: nicht auszuspüren, unergründlich. — *ὁδοί*: Wege, d. h. Handlungsweise, Ausführung der decreta. — V. 34. spricht der Apostel abermals das Lob der Weisheit Got-

tes, gleich mit einer Stelle des A. T. aus, aus Jes. 40, 13. genommen, nach den LXX; der Sinn: Niemand hat so wenig die Zwecke und Absichten Gottes durchschaut, als ihm Rath gegeben.

V. 35. Preis der allerbarmenden Liebe und Güte Gottes. Wahrscheinlich drückt hier Paulus seinen Gedanken ebenfalls in Worten der Schrift aus, aber es läßt sich nicht ermitteln, welche Stelle des A. T. Paulus anwendet, und hat man zu wählen zwischen Jes. 40, 14. nach den LXX, oder Hiob. 14, 3. nach dem Hebr. *). Was aber Paulus sagen will ist klar: Niemand hat Gott eine Verpflichtung auferlegt, seine Gaben sind nur Segnungen seiner Liebe und Gnade.

V. 36. Preis der alles umfassenden Macht und Erhabenheit Gottes. — ἐξ αὐτοῦ: aus ihm, d. h. er ist der Urgrund und Urquell von allem. — δι' αὐτοῦ: durch ihn, d. h. er hat selbst alles auch so bereitet, wie es ist, ist der Schöpfer von allem. — εἰς αὐτόν: alles bezieht sich auf ihn, d. h. hat seinen letzten Zweck wieder in ihm. — τὰ πάντα: rerum universitas. — Das Ganze so viel als: Gott sey der Urquell alles Seyns, wie der Grund des Gewordenen und der Endzweck für beides. αὐτῷ - Ἀμήν: ihm darum Preis —! womit der Apostel so schön als würdig schließt.

*) Es findet sich zwar Hiob 41, 3. ein ähnlicher Gedanke: מִי הִקְדִּימַנִי וַאֲשַׁלֵּם, und Tholuck, Rückert, Reiche, nehmen ihn schlechthin für den von Paulus gemeinten, aber a) die LXX haben einen ganz andern Sinn: ἢ τίς ἀντιστήσεταί μοι καὶ ὑπομενεῖ; — b) dort spricht Gott, Paulus über Gott. c) obwohl möglich, bleibt es doch auffallend, daß Paulus zwei so getrennte Stellen so eng aneinander schließe. Alle Schwierigkeit hebt sich dagegen anscheinend bei der Annahme, daß die Stelle aus Jes. 40, 14. nach den LXX genommen sey. Da steht der ganze Vers wörtlich. Aber a) er steht dort gar nicht in dem Hebr. Texte, wie wir ihn jetzt lesen. b) nur der cod. Alexandr. der LXX hat ihn, der cod. Vatic. nicht. c) läßt sich sehr wohl denken, daß, weil Paulus V. 34. aus Jes. 40, 13. nach den LXX genommen hatte, ein Abschreiber vermuthete, auch V. 35. sey daher entlehnt, und ihn, weil er doch in der Nähe des citirten V. 13. bleiben mußte, aus Röm. 11, 35. an das Ende von Jes. 40, 14. übertrug. Dazu, daß mit dem Hebr. Texte irgend eine Veränderung vorgegangen, ist kein Grund vorhanden, um vielleicht daher die Verschiedenheit in den codd. der LXX zu erklären. S. auch J. D. Michaelis: Uebersetzung des A. T. Anmerkung. Jes. 40, 14.

Theil III.

Der praktische Theil.

Cap. XII — Cap. XV, 13.

Nachdem der Apostel die Predigt des Evangeliums vollendet, d. h. die Nothwendigkeit und Größe des Christlichen Heiles in dessen wahrem Verhältnisse zum Heiden- und Judenthume dargestellt, und so zuerst nicht nur allen Christlichen Glauben überhaupt in seiner Wahrheit, Würde und Freudigkeit bestimmt und geregelt, sondern auch eben dadurch den der Brüder in Rom auf's neue belebt und gestärkt hat, geht er, wie er in allen seinen Sendschreiben zu thun pflegt, zu Ermahnungen für das Leben selbst über, und zwar so, daß er ihre Erfüllung, als aus alle dem bisher Dargelegten gleichsam von selbst folgend ansieht. Die Ermahnungen selbst sind nun theils allgemeinerer Art, wie sie aus den Sätzen des Christlichen Glaubens für das Leben sich ergeben, theils gewiß (s. d. Einleitung) besonders auf die Verhältnisse der Christen in Rom bezüglich. Der strenge Zusammenhang, den wir bisher fanden, fehlt: es sind nicht mehr bestimmte, in sich zusammenhängende, ein Ganzes bildende Untersuchungen, sondern einzelne Forderungen, einzelne Pflichten und Regeln, wie sie für die mannichfachen Beziehungen und Verhältnisse des Christlichen Lebens sich dem Apostel einzeln darstellten. Daher ist es denn auch schwer, wie bisher geschehen, das Ganze übersichtlich zu fassen, und läßt sich dieß nur in allgemeinern Umrissen erreichen.

I. Allgemeinere Christliche Pflichten. Cap. XII.

V. 1. 2. Ermahnung zu einem Christlichen Leben überhaupt: sie sollen fortan ihre Körper Gott heiligen, und dadurch ihm

würdig dienen, sich nicht mehr nach der Welt bilden, sondern sich umbilden durch eine Erneuerung des Sinnes, und dem nachstreben, was Gott gefällt. — V. 1. *οὖν*: demnach, also, indem der Apostel die Ermahnung als aus dem Vorhergehenden hervorgehend angesehen wissen will. Man hat gefragt, woran zunächst die Folgerung geknüpft werden solle, an V. 32 oder 36 von Cap. XI, und Rückert hat sich für die Folgerung aus V. 32. entschieden, „weil V. 1. der Barmherzigkeit Erwähnung geschehe, und die Anknüpfung an V. 32. eine innere Verbindung zu Wege bringe". Aber die Erwähnung der Barmherzigkeit ist nur ein Nebengedanke, ein Beweggrund für den Hauptgedanken, und die innere Verbindung mit V. 32. dürfte sich kaum erweisen lassen. Ich urtheile darum so, daß der Apostel gar nicht auf das zunächst Vorhergehende allein, sondern auf das Ganze bisher Dargelegte, welches eben alles nur den Glauben anging, *hinsieht*, und, indem er Ermahnungen für's Leben *beginnen* will, diese als aus allem bisher Gesagten folgend darstellt. — *διά*: per, Beschwörungsformel: s. XV, 30. — *τῶν οἰκτιρμῶν*: רַחֲמִים, bei der Erbarmung Gottes, womit der Apostel wohl auf die große im Ganzen der Christlichen Heilsanstalt bewiesene Barmherzigkeit Gottes gegen die sündige Menschheit hinsieht, und eben dabei die Christen beschwört, doch auch dieser würdig zu leben. — *παραστῆσαι*, s. zu VI, 13. 16. 19. — *τὰ σώματα ὑμῶν*, s. v. a. *ὑμᾶς αὐτούς*, doch mit dem Unterschiede, daß in dem gewählten Ausdrucke der Begriff hauptsächlich hervortritt, nach welchem der Mensch der Erde angehört, also seine sinnliche Natur, die ihn zur *ἁμαρτία* zieht. — *θυσίαν*, eben jene sinnliche Natur soll veredelt, Gott geweihet werden: sie sollen sie darstellen als ein Opfer. — *ζῶσαν*, sehr gut von Rückert erklärt: „die Aufforderung zu lebendigem regen Dienste, nicht bloß müssiger Hingabe an Gott, um nichts zu thun, sondern kräftiger Thätigkeit in dem Bewußtseyn, nicht sich, sondern Gott zu gehören". — *ἁγίαν*: heilig, d. h. rein, lauter von allem Ungöttlichen. — *εὐάρεστον*: Gott wohlgefällig. — *τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν*, Apposition zu *θυσίαν*: als eueren vernünftigen Gottesdienst, d. h. wodurch (nämlich durch jene Darstellung der Körper zu einem Gott wohlgefälligen Opfer) ihr Gott wahrhaft würdig und edel verehren werdet. — V. 2. Die Lesart

anlangend ist wohl συσχηματίζεσθαι und μεταμορφοῦσθαι (in A. D. E. F. G. und vielen codd. minusc.) mit Recht von Griesbach und Lachmann aufgenommen, da die äußere Auctorität entschieden dafür und der Sinn gleich ist, insofern die Vertauschung der Infinitive mit dem Imperativ nichts Auffallendes hat, auch im N. T. sonst vorkömmt (V. 15.), die Infinitivform aber, wie auch Tholuck mit Recht bemerkt, als die ungewöhnlichere und schwierigere sich mehr empfiehlt. — καὶ μὴ συσχηματίζεσθαι. Das Activ.: einer Form ähnlich machen, anbilden, das Med. sich nach etwas bilden — τῷ αἰῶνι τούτῳ, ganz unser: Welt, im Gegensatze zu dem Höheren, Himmlischen, s. v. a. irdisch gesinnte, verderbte Zeit, verderbte Menschen. — ἀλλὰ μεταμορφοῦσθαι: gestaltet Euch um, als Bezeichnung der gänzlichen Veränderung, die der Geist des Christenthums in der ganzen Denk- und Handlungsweise seiner Bekenner erwirken müsse. — τῇ ἀνακαινόσει, Angabe der Art und Weise der Umgestaltung, in dem schon dargelegten Sinne: sie soll bewirkt werden durch eine Erneuerung der ganzen Sinnesweise. — εἰς τὸ δοκιμάζειν, Angabe des Zweckes der Umgestaltung; gleichsam das Object, worauf sie sich hinrichten und hinarbeiten solle: zu dem Prüfen, d. h. damit ihr fortan prüfen, d. h. beurtheilen und richtig würdigen möget. — τί τὸ θέλημα, gleichsam das oberste Princip alles Handelns des Menschen, von Paulus sehr bedeutsam vorangestelt: das, was Gott will. — τὸ ἀγαθὸν - τέλειον, werden wohl am besten als Substantivbegriffe, gleichsam eine Amplification des θέλημα θεοῦ, genommen: das Gute (sittlich Gute überhaupt), das Gott Wohlgefällige, und (eben als sittlich Gutes) Vollkommene.

V. 3. erläutert und begründet der Apostel seine Ermahnung, sich fortan Gott zu weihen und ihm wohlgefällig umzugestalten, und zwar so, daß er, mit Berufung auf das ihm gewordene Apostelamt, auf die Gesinnung hinweis't, die ein jeglicher in Ansehung seiner Selbstschätzung haben müsse, nämlich Demuth und Bescheidenheit, als die Hauptbedingung einer wahrhaft Christlichen Denk- und Handlungsweise. — γάρ, kann wohl auch hier seine gewöhnliche Bedeutung behalten. V. 1. 2. sagte der Apostel, ich ermahne Euch, Euch Gott zu weihen, — Euch umzugestalten, — denn, fährt er nun hier fort, ich lege Euch

nach meinem Apostelamt auf, bescheiden von Euch zu denken, und beginnt so, indem er von der allgemeinern Ermahnung zu einem einzelnen Falle übergeht, und die Nothwendigkeit dieses erweis't, die Begründung jener allgemeinen Ermahnung. — *χάριτος*: sein Apostelamt. — *παντὶ τῷ ὄντι*. Der Apostel will seine Worte von einem jeden Einzelnen beherzigt wissen. — *μὴ ὑπερφρονεῖν*: mehr, höher von sich denken, *παρ' ὅ*: über das hinaus, was man denken darf, d. h. mehr von sich halten, als sich gebührt. — *ἀλλὰ φρονεῖν*: sondern so zu denken, oder so gesinnt zu seyn, — *εἰς τὸ σωφρονεῖν*: daß daraus die Bescheidenheit hervorgehe. *σωφρονεῖν*, eigentlich: gesunder Seele, gesunden Geistes seyn, daher: richtig, besonnen urtheilen, wird durch den Gegensatz zu *ὑπερφρονεῖν* - *φρονεῖν* nicht nur als ein Urtheil von sich selbst, sondern auch als ein richtiges, im Sinne des Nichtüberschätzens, bestimmt, d. h. als Bescheidenheit. — *ἑκάστῳ*, noch abhängig von *λέγω*, indem zum vollen Verständnisse wiederholt werden müßte: *ἑκάστῳ λέγω φρονεῖν εἰς τὸ σωφρονεῖν, ὡς* ꝛc. — *ἐμέρισε*: zugetheilt hat. — *μέτρον πίστεως*. Die Ausleger sind in Verlegenheit, wie hier der Sinn, den der Zusammenhang zu fordern scheint, mit der Bedeutung des Wortes Glaube in Einklang gebracht werden könne. Insofern nämlich der Apostel fordert, es solle ein jeder urtheilen nach dem Maaße des Glaubens, den er von Gott erhalten, und dann im Folgenden ausdrücklich mit Hülfe eines Beispiels erklärend hinzufügt, daß nämlich die Menschen verschiedene *χαρίσματα* hätten, daß aber alle diese, wie die verschiedenen Glieder eines Körpers sich unterstützten, für einander wirken müßten, haben viele Ausleger (Chrysostom., Corn. a Lapide, Balduin, Carpzov, Cramer, Flatt, Tholuck) von jeher geurtheilt, daß der Apostel bei *πίστις* an jene *χαρίσματα* denke, und meist geradezu durch *χαρίσματα* erklärt. Andere aber wollten die Bedeutung: Glaube nicht ganz fahren lassen, und machen denn hauptsächlich den Begriff der Erkenntniß geltend, Beza, Morus, Rosenm., Bretschneider. Dagegen haben wieder andere einen noch volleren Begriff des Glaubens festzuhalten versucht, indem sie ihn als subjectiven Glauben faßten, Koppe, "nach dem Maaß seiner höheren christlichen Einsichten, Vorzüge und Kräfte", Böhme: "Religiosität, subjectives Christenthum",

Rückert: "die Beschaffenheit des Gemüths in Bezug auf die Wahrheit des Christenthums überhaupt", und letzterer hat sich insbesondere bemüht, diese Bedeutung zu rechtfertigen. Ich urtheile so: ganz verfehlt dürfte die Erklärung von Erkenntniß seyn, weil sie aus dem Glauben einseitig einen Begriff allein geltend macht, ohne daß irgend dazu ein Grund ersichtlich wäre. Auch die beiden andern scheinen, wie man sie gestellt hat, nicht zu billigen. So sehr der Zusammenhang für die Erklärung durch χαρίσματα spricht, so heißt doch πίστις das nicht, aber ebenso scheint die Fassung: subjectives Christenthum, eben weil der Apostel nachher doch selbst seine Forderung, jeglicher solle nach dem Maaß seines Glaubens sich schätzen, dahin erklärt, daß wir verschiedene χαρίσματα hätten, dem Zusammenhang kein Genüge zu leisten. Dagegen dürfte in einer Vermittelung beider vielleicht die Wahrheit liegen. Es war nicht nur alte Vorstellung der jüdischen Theologie, daß die göttlichen Gnadengaben streng bedingt seyen durch die subjective Frömmigkeit des Menschen, und nicht nur oft von Jesus selbst erklärt, daß die Wirksamkeit des Geistes Gottes bedingt sey von dem Glauben des Empfängers, Marc. 9, 19 — 23., sondern es war wohl ausgemacht Vorstellung der ganzen ersten Christlichen Zeit, und insbesondere auch von Paulus, daß der Glaube, d. h. jenes subjective Christenthum (mit Geltung aller im Glauben liegenden Begriffe, s. oben I, 5.), in Einsicht, Gefühl und That, die Bedingung aller Gnadenerweisungen Gottes in physischer, wie rein geistiger, sittlicher Hinsicht sey, d. h. also daß die Gnadengaben (τὰ χαρίσματα) sich nach dem Maße des Glaubens richteten. Nach dieser Vorstellung konnte denn Paulus nun sehr gut, indem er das zugetheilte Maaß des Glaubens als das nennt, wornach sich ein jeder schätzen müsse, an die damit verknüpften Gnadengaben denken, und sie ausdrücklich im Folgenden an die Stelle des Glaubens setzen. Er sagt nur, anstatt: jeder schätze sich nach den Gaben, mit welchen ihn Gott begnadigt hat, jeder schätze sich nach dem Glauben, den ihm Gott zugetheilt hat, als von welchem jene abhängen.

V. 4 — 6. erläutert der Apostel die eben ausgesprochene Ermahnung durch ein Beispiel, und geht alsbald in Anwendung desselben fortschreitend zu neuen Ermahnungen über. Er hatte nämlich bei seiner Forderung, bescheiden zu seyn, hauptsächlich

den Gedanken im Auge, seine eignen Vorzüge und Kräfte nicht zu hoch, und die Anderer nicht zu gering zu achten, und diese Seite der Bescheidenheit ist es vorzüglich, deren Nothwendigkeit er darthun will. Denn, sagt er, wie wir an einem Körper verschiedene Glieder, und nun (zwar) nicht alle Glieder denselben Gebrauch haben, (aber gleichwohl alle werth und nützlich sind, so daß sich keines über das andere überheben darf,) so sind auch wir ein Körper in Christo, sind gleichsam Glieder eines Körpers unter einander, haben demnach auch verschiedene Gaben, aber (ist der dabei nun von selbst hervortretende Gedanke) darum darf auch keiner des andern Gaben verachten, sondern es kömmt lediglich auf den würdigen Gebrauch derselben an. Diese Folgerung spricht der Apostel nicht genauer aus, aber er setzt sie als sich von selbst ergebend voraus, und geht darum gleich zu dem Folgesatze, daß demnach ein jeglicher die empfangene Gabe *würdig* gebrauchen müsse, über. V. 4. Die eine Seite des *Vergleichs*. — *πρᾶξιν*: Gebrauch, Verrichtung. — V. 5. Die zweite Seite. — *ἓν σῶμα - ἐν χριστῷ*: so bilden auch wir *als* Christen ein eng verbundenes Ganze, — so daß wir *ὁ δὲ καθεῖς* s. v. a. einer nach dem andern (über den Ausdruck selbst siehe Lukian Soloc. 9., Viger. p. 634., gebraucht noch 3 Maccab. 5, 34., ähnlich im N. T. Mc. 14, 19. Joh. 8, 9., an sich ein sprachwidriger Ausdruck, entsprungen aus dem richtigen *ἓν καθ᾽ ἕν*, Eins nach dem Anderen, Stück für Stück), d. h. alle, insgesammt sind — *ἀλλήλων μέλη*: Glieder untereinander, d. h. ein jeglicher seine Kräfte und Vorzüge, aber alle die Bestimmung, haben, uns gegenseitig zu nützen, wie die Verpflichtung, einander zu achten. — V. 6. Auflösung des Beispiels durch die Beziehung auf das wirkliche Leben, mit augenblicklich darauf gebauter Ermahnung. — *ἔχοντες δὲ χαρίσματα - διάφορα*. Man hat gefragt, ob diese Worte zum Vorhergehenden (Böhme, Koppe, Flatt, Tholuck), oder zum Folgenden gehören (die gewöhnliche Beziehung); nach meinem Urtheile gehören sie zu keinem von beiden, sondern stehen selbstständig da, und führen (*δὲ*) in der angegebnen Weise den Gedanken weiter fort. Der Gedanke selbst klar genug. — *εἴτε*. Damit beginnt der Apostel die Aufzählung der *χαρίσματα*, gleich so gehalten, daß er, als aus dem Vorhergehenden von selbst mit Nothwendigkeit folgend, zu dem würdigen Gebrauche

derselben, worauf alles ankomme, hinweis't. — προφητείαν: begeisterter Religionsvortrag. — κατὰ ἀναλογίαν τῆς πίστεως. Der Ausdruck ist sehr kurz, für: hat jemand προφητείαν, der gebrauche sie nach dem Verhältnisse des Glaubens, d. h. übereinstimmend mit dem, was von ihm und andern geglaubt wird *), also: der bringe keine Irrthümer in den Glauben, indem die Absicht des Apostels zu seyn scheint, zu warnen, daß nicht jemand, dem die Gabe eines begeisterten Religionsvortrages verliehen sey, sie mißbrauche und Verwirrung durch eigene Weisheit stifte.

V. 7. Fortgesetzte Ermahnung in gleichem Gegenstande und Zwecke. — διακονίαν: das Helferamt, die Sorge für die äußeren Bedürfnisse der Glieder der Gemeinde. — ἐν τῇ διακονίᾳ: kurzer Ausdruck, für: der komme solchem Amte in treulicher Ausübung nach. — διδάσκων: Lehreramt, mit gleicher Ermahnung.

V. 8. Immer noch fortgesetzte Ermahnung mit besonderer Beziehung auf die χαρίσματα in der Christlichen Gemeinschaft. — παρακαλῶν, eine neue Art, wie die χαρίσματα in Beziehung auf die Christliche Gemeinschaft sich äußerten: wem die Gabe der Ermahnung verliehen, — ἐν τῇ παρακλήσει: der übe sie

*) Rückert hat gegen diese Fassung eingewendet, daß sich "diese Bedeutung gar nicht nachweisen lasse". Aber es kann πίστις nicht nur seinem Begriffe nach objectiv genommen werden (ein bestimmter Glaube und dann im N. T. natürlich der Christliche, s. oben zu I, 5. und meine Bemerkungen in Röhrs Magazin 2c.: 1833. B. 6. St. 2. S. 55.), sondern es geschieht so im N. T. unleugbar oft genug, Apg. 6, 7. Gal. 1, 24. 2c. Dazu kömmt, daß bei der subjectiven Fassung der πίστις gar ein wunderlicher Gedanke entsteht". Die προφητεία soll (Rückert) Statt finden in Angemessenheit zu dem religiösen Zustande dessen, der sie übt 2c.". Können wir, konnte Paulus sich denken, daß sie jemals anders Statt finde? Bloße Heuchelei will doch Paulus gewiß nicht verbieten, — da wäre ja die προφητεία überall gar nicht da. Nur eine falsche Richtung der wirklich vorhandenen Kraft will er verhüten. Das Verhältniß der ἀναλογία τῆς πίστεως zu dem μέτρον πίστεως π. ϑ. ist aber das. Ein jeder soll seine Gaben richtig würdigen, wie er Glauben empfangen, d. h. die Gaben selbst (μέτρον πίστεως), — wo aber nun die Gabe der προφητεία ist, da soll sie nur wahrhaft erbauend und der göttlichen Lehre überhaupt gemäß auftreten.

auch in der Ermahnung, wie oben. — *μεταδιδοὺς*, wohl nicht von dem, der die Wohlthat gibt, sondern von dem, der sie austheilt. Dem entspricht vollkommen *ἐν ἁπλότητι*: der thue es mit Redlichkeit, d. h. ohne Partheilichkeit. — *προϊστάμενος*, abermals eine Beziehung des Christlichen Lebens: wer ein Vorsteheramt hat, wem Aufsicht übertragen ist (van Eß), — *ἐν σπουδῇ*: der komme dem mit Eifer nach. — *ὁ ἐλεῶν*: Erbarmung übend, d. h., wer der Leidenden sich annimmt, — *ἱλαρότητι*: der thue es mit Freudigkeit, d. h. gern, unverdrossen.

V. 9. beginnt der Apostel ganz allgemeine auf Christliche Gesinnung überhaupt abzweckende Ermahnungen: zuerst zu wahrer Liebe, Abneigung gegen das Böse, Festhalten am Guten. — *ἡ ἀγάπη*: das ächt Christliche Wohlwollen gegen die Mitmenschen. — *ἀνυπόκριτος*: unverstellt, ungeheuchelt. — *ἀποστυγοῦντες* - *κολλώμενοι*, Ausdrücke zur Bezeichnung starker Abneigung gegen das Böse, und enges Anschließen an das Gute. *κολλᾶσθαι*: דָּבַק, an etwas gleichsam geleimt seyn, d. h. sich fest daran halten.

V. 10. Liebe und Achtung unter einander. — *φιλόστοργοι* (*στοργή*: amor inter parentes et liberos, dann jede dieser ähnliche) zärtlich liebend. — *τιμῇ*: in der gegenseitigen Achtung. — *προηγούμενοι*, von *προάγειν*: vorführen, dann intransitiv gleichsam: sich vorführen, *τινά* einem vorangehen; eigentlich: Matth. 2, 9. 14, 22. 26, 32. 28, 7.; tropisch: **Joseph. de bello jud. VI, 1. 6,** s. v. a. übertreffen, so hier: strebend, in der gegenseitigen Achtung einander zu übertreffen.

V. 11. Ermahnung zu wahrem Eifer als Christ, d. h. für die höchsten geistigen Interessen, die des Gottesreiches. — *τῇ σπουδῇ*: im Eifer; wofür, sagt der Apostel nicht, aber insofern gleich ein Brennen im Geiste gefordert wird, und dann ein Dienen dem Herrn, dürfte Tholuck ganz recht unter *σπουδή* die Thätigkeit für's Reich Gottes verstehen, in welcher der Christ nie laß werden soll. — *μὴ ὀκνηροί*: unverdrossen. — *τῷ πνεύματι*: im Geiste, d. h. in euerem Geiste, insofern die Anforderung an die geistige, edlere Natur des Menschen gemacht wird. — *ζέοντες*: glühend, brennend, insofern der Christ ganz ergriffen, begeistert werden soll. — *τῷ κυρίῳ*, dafür haben nicht unbedeutende Auctoritäten (**D. a pr. m. F. G.** und mehrere lateinische

Väter) καίρῳ, und mit vielen andern hat auch Griesbach dieß gebilligt: aber 1) sind die griechischen Codd. wie die verss., und die meisten Väter entschieden für κυρίῳ, und 2) scheint auch der bei καίρῳ entstehende Gedanke: der rechten Zeit dienen, d. h. jeden günstigen Augenblick zu benutzen suchen, kaum des Zusammenhangs würdig, so daß ich κυρίῳ für weit vorzüglicher halte. Rückert findet es zwar "hier mitten unter speciellen Vorschriften unglaublich auffallend", aber mir scheint die Erklärung Tholuck's, daß es den Gegenstand der σπουδή und des πνεῦμα ζέον noch bestimmter bezeichne, eben so treffend, als genügend.

V. 12. Durch Hoffnung fröhlich, in Trübsal standhaft, festhaltend am Gebet.

V. 13. Wohlthätigkeit, Gastfreundschaft. — ταῖς χρείαις: die Bedürfnisse, die Noth der christlichen Mitbrüder. — κοινωνοῦντες: theilnehmend an —, d. h. ihnen zu Hülfe kommend.

V. 14. Vergebende Großmuth gegen die Feinde.

V. 15. Herzliche wahre Theilnahme an dem Schicksale Anderer in Freude, wie Leid.

V. 16. Eintracht unter einander und Demuth. — τὸ αὐτὸ φρονοῦντες: dasselbe gegen einander denken, d. h. einmüthig, einträchtig unter einander seyn. — μὴ τὰ ὑψηλὰ φρονοῦντες: nicht auf das Hohe sinnend, d. h. nicht nach hohen Dingen strebend. — ταπεινοῖς συναπαγόμενοι, wird wohl durch den Gegensatz bestimmt, so daß das Adj. das Neutr. seyn und der ganze Gedanke dem Vorigen entsprechen muß. Darnach bedeutet τὰ ταπεινά: das Niedrige, oder: Niedrigkeit überhaupt, und συναπάγεσθαι: sich mit fortführen lassen, wird den Begriff enthalten: dem Niedrigen, das gleichsam personificirt wird, nicht entfliehen wollen, sondern: sich daran halten. — μὴ γίνεσθε φρόνιμοι παρ' ἑαυτοῖς, s. zu XI, 25: sich weise dünkend, als Folge stolzer, anmaßender Denkart.

V. 17. μηδενὶ - ἀποδιδόντες, abermals Großmuth gegen Feinde: nicht Böses — für Böses. — προνοούμενοι, wohl nur: sinnend auf das, was rc.

V. 18. Friedfertigkeit. — τὸ ἐξ ὑμῶν, acc. absolut. (gleichsam ein Accusativ der nähern Bestimmung zu εἰρηνεύοντες): was an Euch ist.

V. 19. Verbot der Selbstrache, noch gehoben durch einen

Ausspruch der Schrift. — *δότε τόπον*: gebet Raum, d. h. stellet es anheim. — *τῇ ὀργῇ*: dem göttlichen Strafeifer, s. zu I, 18. Gegen die von andern Auslegern versuchten Erklärungen 1) vom eigenen Zorne, — laßt ihn verrauchen, 2) vom Zorne des Beleidigers, — macht ihm Platz, d. h. weicht ihm aus, spricht entschieden a) der Sprachgebrauch; *ὀργή* war bisher immer der göttliche Strafeifer, und die ganze Redeweise, abwechselnd mit *χώραν διδόναι*, ist hinlänglich durch Beispiele geschützt. Richt. 20, 36. נָתַן מָקוֹם: Ephes. 4, 27. Luc. 14, 9. Joseph. antiquitt. XVI, c. 11. §. 6. Plut. de ira cohibenda c. 14. Ignat. ad Philadelphenos. 2. Anton. Comm. l. 3. c. 6. s. auch thesaur. gr. ling. Stephan. s. v., ähnlich im Rabb. s. Tholuck. b) der Zusammenhang, insofern gleich bewiesen wird, daß Gott die Rache gebühre. — *γέγραπται*: aus Deuteron. XXXII, 35., nicht übereinstimmend mit den LXX, aber mit dem Hebr. לִי נָקָם וְשִׁלֵּם.

V. 20. spricht der Apostel mit Worten der Schrift den herrlichen Gedanken aus: der Christ soll sich *nicht* nur nicht rächen, sondern vielmehr seinem Feinde Gutes thun. Der ganze Vers ist aus Sprw. 25, 21. 22. nach den LXX. *ψώμιζε*: speise ihn. — Die Worte *τοῦτο γὰρ - αὐτοῦ* sollen den Werth solcher Großmuth noch mehr in's Licht setzen. *ἄνθρακας πυρός*: Kohlen des Feuers, d. h. feurige Kohlen. — *σωρεύσεις*: wirst sie häufen. Daß nun Kohlen Bild des Schmerzes sind, ist durch die von den Auslegern (s. Koppe und Tholuck) beigebrachten Stellen ausgemacht, nicht so, der Zweck des Schmerzes und somit der Gedanke, und kommt hier eine zwiefache mögliche Erklärung in Frage: 1) das Sammlen der Kohlen auf dem Haupte als Sinnbild erhöhter göttlicher Strafe, Chrys., Theod., Theoph., Grot., Wettstein, Böhme, Koppe; der Gedanke: Du wirst ihm größere Strafe von Gott bereiten. 2) als Sinnbild des durch Großmuth geweckten Schaam- und Reuegefühls; der Sinn: Du wirst ihm durch solche Großmuth bittere Reue und Schmerzen bereiten, Aug., Hieron., Pelag. Erasm., Tholuck, Rückert. Ich urtheile so: daß der Ausdruck Kohlen auf Jemandes Haupt sammlen in dem Sinne: ihm ein großes Strafgericht zuziehen, verstanden werden kann, ist wohl, besonders nach Esra 16, 54. nicht zu läugnen, aber

eben so scheint es durchaus unrichtig, daß er so verstanden werden müsse. An sich besagt er immer nur: Jemand bittere Schmerzen verursachen, und die nähere Bestimmung muß auch hier der Zusammenhang geben, und tritt auch Esra 16, 54. die Bedeutung des Strafgerichtes erst dadurch hinzu. Da nun aber a) an unserer Stelle gar kein Grund vorhanden, es gerade so zu fassen, so wenig als Sprw. 25, 22. und b) so gefaßt, man drehe es, wie man wolle, der Apostel Rachsucht predigen würde, was denn nicht nur seiner hochsittlichen Ansicht überhaupt, sondern dem nächsten Zusammenhange (V. 14. 17. 18. 19.), ja der eben gebotenen Großmuth (V. 20.) ganz widerspräche, so scheint auch mir die Erklärung allein richtig: durch solche edle Rache dem beschämten Feinde ein schmerzhaftes Gefühl der Reue und Besserung aufdringen.

V, 21. Nicht das Böse dürfe den Christen zum Sklaven machen, sondern er vielmehr das Böse überwinden.

II, Gehorsam gegen die Obrigkeit. Cap. XIII, 1-7.

Die Veranlassung zu dieser hier genauer, als in allen andern Briefen, vom Apostel ausgeführten Ermahnung wird wohl mit Recht in damaligen Zeitumständen gesucht. Wie die Juden, in ihrem theokratischen Dünkel, noch gehoben durch die messianischen Hoffnungen, sich nur äußerst schwer und ungern der heidnischen Herrschaft unterwarfen (man denke an die Vorgänge in Palästina selbst, vor, bei und nach Einführung des Christenthums, s. auch Joseph. A. XVII, 2, 4.), so mochten auch noch die Judenchristen nicht ganz frei von Widerstreben gegen die heidnische Obrigkeit seyn (Sueton. Claud. 25. Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit), und vielleicht ebenfalls noch durch politische Ideen über das Messiasreich gereizt werden. Die Heidenchristen aber konnten leicht seine Lehre von der Christlichen Freiheit (Cap. VI, 16. rc.) mißverstehen. Und selbst, wenn auch die Christen an allen aufrührerischen Bewegungen keinen Antheil genommen hatten, so waren doch einerseits Meinungen über sie verbreitet (Tacitus: odium generis humani), die die heidnischen Obrigkeiten vielleicht eine Umkehrung der Dinge befürchten ließen, und andererseits konnten

sie ja leicht mit den Juden verwechselt werden, da man sie nur als eine Secte derselben ansah. Jedenfalls ist aus alle dem deutlich, wie der Apostel, der die Zustände in Rom nach seiner Bekanntschaft mit Christen von dort (Cap. XVI.) wohl kannte, dazu kam, zum Gehorsam gegen die Obrigkeit zu ermahnen, indem er ihren wahren göttlichen Ursprung nachweist.

V. 1. Die Ermahnung selbst, gleich mit ihrem Hauptgrunde. — *πᾶσα ψυχή*: כָּל־נֶפֶשׁ, Jedermann. — *ἐξουσίαις*, 1) die Gewalt, 2) die, welche die Gewalt haben: die Obrigkeit (Luc. 7, 8. 12, 11. Matth. 8, 9. Tit. 3, 1). — *ὑπερεχούσαις*, 1) emporhalten, 2) emporragen, höher seyn; tropisch: die Herrschaft haben.

V. 2. *ὥστε*: darum, folgernd. — *διαταγῇ*: Anordnung, Ordnung Gottes. — *κρίμα λήψονται*, s. Jacob. 3, 1: Gericht; hier ein solches, das nur verdammend ausfallen kann, daher das Ganze so v. a.: werden sich die Verdammniß zuziehen (van Eß).

V. 3. Grund, warum es unrecht sey, der Obrigkeit zu widerstreben, und nur Verdammniß zuziehe. Sie will nur das Böse hindern, und ist gar nicht dem Guten, sondern nur dem Bösen furchtbar.

V. 4. Weitere Erläuterung des Wesens und Wirkens der Obrigkeit; zunächst, warum der Gute nur Lohn zu erwarten habe, — sie belohnt an Gottes Statt das Gute; dann aber auch, was sie dem Bösen sey, — sie droht und bringt ihm Strafe, denn sie rächt auch das Böse an Gottes Statt. — *εἰκῇ*: umsonst, d. h. temere, ohne Zweck und Ziel. — *τὴν μάχαιραν φορεῖ*: sie hat die Gewalt über Leben und Tod. — *ἔκδικος*: Recht und Gerechtigkeit handhabend, rächend. — *εἰς ὀργήν*, hier, wie Luc. 21, 33.: Unglück, Elend überhaupt, s. v. a. Strafe.

V. 5. Der Apostel fügt noch ein edleres Motiv hinzu, das Bewußtseyn, Gott nicht zuwider seyn zu dürfen. — *συνείδησιν*: Gewissen, das durch Ungehorsam gegen die Obrigkeit und somit gegen Gott verletzt wird.

V. 6. Hier macht *γάρ* Schwierigkeit, da man nicht sogleich einsieht, inwiefern in dem Ganzen eine Begründung des Frühern liege. Eine dreifache Auffassung scheint möglich. Es kann das

Ganze noch eine Begründung des V. 3. 4. ausgesprochnen Zweckes der Obrigkeit seyn, das Gute zu belohnen und das Böse zu bestrafen (so Rückert), in der Verbindung, daß der Apostel, nachdem er zuerst noch eine Folgerung gezogen, διὸ ἀναγκὴ etc. V. 5., noch zur Begründung jenes Satzes daran erinnert, daß man ja auch deswegen Steuern zahle. Aber es scheint nicht nur diese Beziehung, nach Einschiebung von V. 5. zu künstlich, sondern man sieht kaum, inwiefern wirklich dem Gedanken nach eine Begründung da sey, und hat das Ganze außerdem gegen sich, daß es dann keine Ermahnung mehr bleibt, da doch im Zusammenhang lauter solche stehen, und alsbald auch noch ein Grund dafür folgt, was bei jener Erinnerung nicht paßt. Weit besser scheint darum schon die Auffassung, daß man γάρ auf διὰ τὴν συνείδησιν bezieht, und τελεῖτε ebenfalls als Ind. nimmt. Das Ganze wird so eine Erinnerung daran, daß man ja auch um des Gewissens willen die Steuern zahle, und soll zugleich durch diese Erinnerung ein Grund für das Handeln διὰ τ. συν. gegeben werden. Immer aber bleibt dabei die Schwierigkeit, daß diese Erinnerung wieder begründet wird, was nur zu einer Ermahnung, wie sie der Apostel dann mit οὖν noch genauer gibt, paßt. Darum dürfte es besser seyn, es so zu fassen, daß das Ganze wieder ein sehr kurzer Ausdruck ist, in welchem zwei Sätze verschlungen sind, in der Weise. Der Apostel wollte zuerst den Werth des Handelns nach der συνείδησις begründen und ungefähr sagen: denn darnach muß man handeln, und alsbald nachher die neue Ermahnung, ebenfalls deswegen die Steuern zu zahlen, darauf gründen. Die Lebhaftigkeit seines Geistes läßt ihn aber den ersten Gedanken gar nicht ausführen, und so gibt er, jene Begründung der συνείδησις nur durch γάρ andeutend, gleich die Ermahnung: denn deswegen bezahlet auch. Es mag dabei gleich zugegeben seyn, daß die Schreibart hart, oder auch undeutlich sey, aber konnte denn Paulus nicht auch ein Mal so schreiben? Dagegen geschieht gewiß dem Zusammenhange, wie der Sprache, ein volles Genüge. — φόρους: Beiträge, Abgaben. — λειτουργοὶ - θεοῦ: Diener Gottes sind sie, die darauf halten. Der Gedanke ist klar; es ist eine Begründung der Nothwendigkeit des Bezahlens der Abgaben, durch die Hinweisung auf das göttliche Recht derer, die sie einforder-

ten. Nicht so die Form des Ausdrucks. Ich fasse sie so: das Subject des Satzes sind προςκαρτεροῦντες, wobei besser freilich der Artikel stehen würde, die darauf halten, d. h. dafür sorgen — εἰς αὐτὸ τοῦτο: jenes τελεῖν φόρους, d. h. die da für die Bezahlung der Steuern sorgen, — sind Diener Gottes.

V. 7. Aus dem Vorigen folgernd wendet der Apostel nun die Ermahnung allgemein: einem jeden zu geben, was ihm gebühre. — ἀπόδοτε, von Gewährung dessen, was man zu leisten schuldig ist. — ὀφειλάς, der Sing.: die Schuld, der Plur. wohl nur steigernd: Inbegriff alles dessen, was man schuldig sey. — τῷ sc. ὀφείλετε, was aus ὀφειλάς herauszunehmen. — τέλος: Zoll, vectigal.

III. Nächstenliebe und wahrhaft Christlicher Wandel überhaupt: V. 8 — 14.

V. 8. 9. An die Ermahnung, der Obrigkeit alle Pflichten zu erfüllen, alles gegen dieselbe abzutragen, reiht sich so leicht, wie natürlich der Gedanke: wie die Pflicht des Christen es fordere, alle Obliegenheiten gegen die Mitmenschen überhaupt zu erfüllen, als welches die Summe aller Gesetzerfüllung sey, und das ist es denn, was der Apostel so würdig als schön ausspricht. — οὐ ψευδομαρτυρήσεις, kritisch verdächtig. Die Entscheidung kann bloß in den äußeren Auctoritäten liegen. Lachmann hat es aus dem Texte gestrichen. — λόγῳ: Ausspruch, Gebot. — ἀνακεφαλαιοῦται: wird der Hauptsache nach wiederholt, d. h. ist Alles inbegriffen. — ἐν τῷ· Ἀγαπήσεις etc., s. Matth. 22, 39. —

V. 10. Der Apostel hatte eben einzelne Gebote angeführt, deren Hauptsumme, wie die aller übrigen Gebote in dem Gebote der Liebe enthalten sey, und sah dabei darauf, daß ja alle Gebote dahin abzwecken, dem Nächsten nichts Böses zuzufügen. Dieß Resultat stellt er nun noch ein Mal eigens auf, und macht den Schluß, daß denn also in der Liebe die Erfüllung des Gesetzes bestehe. — τῷ πλησίον: dem Nächsten. — πλήρωμα: Erfüllung, d. h. wer liebt, erfüllt das Gesetz.

V. 11 — 14. fügt der Apostel zuerst noch einen Grund für die Uebung der Nächstenliebe hinzu, den nämlich, daß die παρ-

ουσία Christi nahe sey, und knüpft alsbald daran die Ermahnung zu einem reinen tugendhaften Leben überhaupt, wie es sich in solcher Zeit gezieme. Es ist aber die Erinnerung an die bevorstehende Wiederkunft des Herrn bildlich ausgedrückt, und auch die darauf gegründete Ermahnung zu einem tugendhaften Leben überhaupt mit daher entlehnten Zügen ausgeführt. Der Apostel vergleicht nämlich die schöne Zeit, die mit der Wiederkunft des Herrn eintreten werde, mit dem Tage, die Zeit, in welcher sie noch lebten und an vielen geistigen und leiblichen Mängeln litten, mit der Nacht, die Tugend mit dem Lichte, das Laster mit der Finsterniß, und den unvollkommenen geistigen Zustand, in welchem sie sich noch befänden, mit dem Schlafe.

V. 11. Die Uebung der Nächstenliebe ist besonders darum so nöthig, weil es überhaupt Zeit ist, aus der geistigen Unvollkommenheit uns zu erheben: denn nahe ist die Zeit des Heils. — *καὶ τοῦτο*, die gewöhnliche griechische Redeweise, wenn die Verbindung zweier Umstände als besonders wichtig für den vorkommenden Fall hervorgehoben werden soll, so daß *καὶ τοῦτο* sich auf das Vorhergehende bezieht, hier auf die Uebung der Nächstenliebe, und aus dem Zusammenhange hinzugedacht werden muß: (und zwar) sollen wir sie um so mehr üben. — *εἰδότες*, caussal: weil wir kennen, — *τὸν καιρόν*: die ganze Lage der Zeit, temporis rationem. — *ὅτι*, erklärend: daß es nämlich *ὥρα*: gelegene, passende Zeit ist. — *ἐξ ὕπνου ἐγερθῆναι*: uns aus dem unvollkommenen geistigen Zustande zu erheben. — *νῦν γάρ*, der Grund, warum. — *ἡ σωτηρία ἡμῶν ἐγγύτερον*: das Christliche Heil ist näher, insofern es ja bei der Wiederkunft des Herrn offenbaret werden soll, und der Apostel meint, daß diese nun näher gekommen sey, — *ἢ ὅτε ἐπιστεύσαμεν*: als da wir den Glauben an Jesum Christum annahmen, d. h. Christen wurden.

V. 12. Nochmalige allgemeine Schilderung der Zeit, und alsbald darauf gegründete Ermahnung, ihr gemäß zu leben. — *ἡ νύξ*: die Nacht, d. h. die Zeit der Unvollkommenheit in geistiger, wie leiblicher Hinsicht. — *προέκοψεν*. 1) durch Schlagen ausdehnen, 2) intransf. sich dehnen, vorwärts gehen, weiter rücken, — vorübergehen. — *ἡμέρα*: die schöne Zeit, die bei

der Wiederkunft Christi, als eine Zeit des Heils in jeglicher Hinsicht eintreten wird, — ἤγγικεν, intransf.: sich nähern, nahe kommen. — ἀποθώμεθα οὖν - φωτός, auf das Vorige folgernd gegründete Ermahnung zu einem solcher Zeit gemäßen Leben — ἔργα τοῦ σκότους: böse Thaten, böse Werke. — ἐνδυσώμεθα: anlegen, wohl gewählt nach den Ausdrücken ὅπλα τοῦ φωτός: die Waffen des Lichts, d. h. Alles das, die Denk- und Handlungsweise, womit wir den Kampf der Tugend mit dem Laster glücklich bestehen können.

V. 13. Weitere Ausführung der Ermahnung zu einem heiligen Leben, noch gegründet auf die Beschaffenheit der Zeit. — Ὡς ἐν ἡμέρᾳ: ist nun einmal die Zeit der Dunkelheit, d. h. wo das Laster herrschen durfte, vorüber, — εὐσχημόνως περιπατήσωμεν: so müssen wir auch anständig wandeln, wie es sich bei der Helle des Tages, wo unser Thun jedermann offen vor Augen liegt, geziemt. — Es folgt nun zuerst μὴ - ζήλῳ die negative Seite, wie der Christ nicht handeln dürfe — κώμοις: Nachtschwärmen. — μέθαις: Trinkgelage. — κοίταις: Unzucht. — ἀσελγείαις: Ueppigkeit überhaupt. — ἔριδι καὶ ζήλῳ: Zank und Eifersucht.

V. 14. Die affirmative Ermahnung. — ἐνδύσασθε τὸν κύριον Ἰ. Χρ., ein tropischer Ausdruck, der im Griech. (Hom. Il. IX, 231. δύειν ἀλκήν; XX, 381., ἕννυσθαι ἀλκήν; Od. IX, 214. ἐπιέννυσθαι ἀλκήν), wie im Hebr. (Hiob. 29, 14., צֶדֶק לָבַשְׁתִּי וַיִּלְבָּשֵׁנִי 8, 22., Ezech. 26, 16. ꝛc.) Analogie genug hat, und darnach bedeutet: ganz von Christo erfüllt werden, so daß man ganz in seinem Geiste handelt und lebt. — σαρκὸς πρόνοιαν μὴ ποιεῖσθε εἰς ἐπιθυμίας: neque curam gerite corporis eo consilio, ut eo melius cupiditatibus indulgere possitis, d. h. pfleget den Körper nicht zu Befriedigung der Lüste.

IV. Duldsamkeit, Nachsicht und Schonung der Heiden- und Judenchristen untereinander, Cap. XIV, — XV, 13.

Der Apostel geht zu Neuem über, zu Empfehlung der Duldsamkeit, Nachsicht und Schonung unter einander, in Beziehung auf Meinungen und Gebräuche, die der eine Theil der Christen

etwa noch von seiner frühern religiösen Ansicht beibehalten habe. Sehr weise deutet er zwar an, daß in solch ängstlichem Festhalten aus der frühern Religion hergebrachter Satzungen noch eine Schwäche des Glaubens liege, ist aber weit davon entfernt, die Schwachen zu verdammen, sondern zeigt vielmehr, daß alles das äußerst unwesentlich und dem eigenen Gewissen anheim zu stellen sey, und die christliche Liebe durchaus verbiete, in solch unwesentlichen Dingen, über die nur Gott zu richten habe, Anstoß zu finden, oder zu geben. Wohl mit Recht nehmen die Ausleger an, daß von wirklichen Verhältnissen in der römischen Gemeinde die Rede sey; es spricht dafür die ganze Weise, wie der Apostel davon handelt, als von etwas Bekanntem, sein Ernst, die Ausführlichkeit, und daß er nach der Bekanntschaft mit Christen aus Rom (s. Cap. XVI.) die dortigen Verhältnisse recht wohl kennen konnte.

V. 1. Ermahnung zu freundlicher Nachsicht gegen den noch im Glauben Schwachen, und Warnung vor Streit über Meinungen. — τὸν δὲ ἀσθενοῦντα τῇ πίστει. Auch hier hat man den Begriff der πίστις sehr verschieden gefaßt, als Erkenntniß, oder Ueberzeugung, oder Meinung überhaupt, oder Christliche Lehre insbesondere. Nach der oben gegebenen Erörterung der πίστις überhaupt, dürfte sich leicht das Wahrscheinliche finden lassen. Es ist auch hier der Glaube, und zwar, insofern das Object nach dem ganzen Zusammenhange nicht näher bestimmt wird, der Christliche Glaube überhaupt, d. h. die ganze auf richtige Erkenntniß gegründete Ueberzeugung, die der Christ haben soll und von welcher denn sein Thun im Ganzen, wie im Einzelnen abhängt. ὁ ἐν τῇ πίστει ἀσθενῶν ist nun der, der sich noch nicht zur richtigen auf Erkenntniß der Wahrheit beruhenden Ueberzeugung durchgefunden, sich noch nicht ganz von irrigen Meinungen losgemacht hat; das Ganze ein schonender liebevoller Ausdruck des Apostels, mit dem er die Sache selbst deutlich genug als einen Irrthum bezeichnet, ohne doch die Irrenden zu erbittern. — προςλαμβάνεσθε: zu sich nehmen, annehmen, kann nach dem ganzen Zusammenhange keinen andern Sinn haben, als: einen solchen nicht zurückstoßen, sondern freundlich und duldsam mit ihm umgehen. — μὴ εἰς, Verneinung einer möglichen Folge:

so, daß nicht daraus hervorgehen — *διακρίσεις διαλογισμῶν.* *διάκρισις* kann bedeuten: 1) Sonderung, Hiob 37, 15. 2) Entscheidung, Hebr. 5, 14. die Gabe der Entscheidung über etwas, 1 Cor. 12, 10. *διαλογισμός*, eigentlich: Abrechnung, erscheint im N. T. 1) als Gedanke, I, 21. 2) Gedanke des Zweifels, Luc. 24, 38. 3) schlechte Gedanken, Matth. 15, 19., 4) Streit: Luc. 9, 46. Darnach hat man nun sehr verschieden erklärt, obwohl vielleicht ganz ohne Noth. Achten wir zuerst auf den Sprachgebrauch, so liegt zuerst bei *διάκρισις* überall der Begriff der Entscheidung vor, und mit großem Unrechte, wie ich meine, will Rückert die Bedeutung des Substantivs nach den Bedeutungen des Verbi erweitern, da ein Substantiv im Gebrauch sich recht wohl in einer bestimmtern engern Bedeutung ausprägen kann, als das Verbum, das seiner Natur nach in mehrfacher Beziehung und Modification der Bedeutung erscheinen wird, 2) aber ein solches Verfahren nur dann zu *billigen scheint*, wenn die im Gebrauch auftretende Bedeutung des Substantivs durchaus unzureichend schiene. Wie *διάκρισις*, so scheint nun auch *διαλογισμός* seinem Gebrauche nach entschieden. Im Plural herrscht durchaus die Bedeutung: Gedanken vor. So gewinnen wir den Sinn: nicht zur Entscheidung, d. h. Beurtheilung, von Gedanken, oder Meinungen. Sehen wir nun auf den Zusammenhang, so scheint diese Erklärung so durchaus zu passen, daß sie mir entschieden ist. Paulus will Schonung, Nachsicht gegen Schwache, und ermahnt, sie freundlich zu behandeln und nicht als Richter über Meinungen auftreten zu wollen, weil, was sich von selbst als Grund des Apostels herausstellt, eben dadurch Streit und Zwietracht entstände. Die von vielen Auslegern in mancher Modification angenommene Erklärung: **cum infirmo ita agite, ne obruatur dubitationibus cogitationum, i. e. ne injiciantur scrupuli conscientiae ejus** (Bretschn.), scheint eben so die Sprache, wie den Zusammenhang gegen sich zu haben, der auf Beseitigung von Zwietracht hindrängt. Wie Rückert aber in *διάκρισις*: Entzweiung, *διαλογισμῶν*: stolze Gedanken, im Ganzen den Sinn: daß nicht aus stolzen Gedanken eine Entzweiung und Parteiwesen entstehe, finden möge, kann ich nicht absehen.

V. 2. *Ὃς μέν* für *ὁ μέν.* — *πιστεύει*, in seiner Fas-

sung durch das vorhergehende: ἀσθενοῦντα τῇ πίστει wie den gleichen Gegensatz: ὁ δὲ ἀσθενῶν bestimmt, und darnach: kann es mit seinem Glauben vereinigen, hat solchen Glauben, daß er 2c. — ὁ δὲ ἀσθενῶν, sc. τῇ πίστει. — λάχανα ἐσθίει: iß't Gemüße, Gartenkraut. Das Essen des Gemüßes soll nun gewiß dem Essen des Fleisches entgegengesetzt werden, und der Sinn kann nur seyn: einige scheuten sich dagegen Fleisch zu genießen, und äßen deshalb lieber Gemüße. Die Frage, von wem und aus welchem Grunde das geschehen sey, ist sehr verschieden beantwortet worden. An Essener (Semler, Koppe, s. dagegen Flatt) denkt Paulus nicht; wahrscheinlich an Judenchristen, die noch immer Bedenken trugen, das in dem mosaischen Gesetze verbotene Fleisch zu genießen. Genauere Bestimmungen darüber sind ebenso unnöthig, als unmöglich. Die Meinungen von Chrysostom., sie hätten gar kein Fleisch gegessen, um nicht durch die Enthaltung vom Schweinefleisch sich als Juden zu verrathen, und Augustin, aus Furcht vor Opferfleisch, scheinen durch gar nichts begründet: mir scheint der Gedanke von Paulus nicht zu sein daß sie sich des Fleisches ganz enthalten, sondern nur des im Gesetze verbotenen, das aber, nicht aus Furcht, sondern noch aus wahrem Gewissensscrupel (ἀσθενῶν).

V. 3. Wer nun Recht habe, davon sagt der Apostel sehr weise nichts; dagegen ermahnt er, daß beide Theile sich doch nicht deshalb anfeinden möchten, und drückt so schonend, als bedeutsam aus, daß im Grunde nichts darauf ankomme. — ὁ ἐσθίων: der Heide — τὸν μὴ ἐσθίοντα μὴ ἐξουθενείτω: darf den Juden nicht verachten, was leicht eintreten mochte, insofern die Heiden auf die im Halten ihrer Gebräuche ängstlich befangenen Juden mit Hohn sahen. — καὶ - κρινέτω: der Jude dagegen die anderen nicht gleich verdammen, womit der theokratisch gesinnte Jude auch nicht lange säumen mochte. — ὁ θεὸς γάρ, der Grund, es sey fortan keine Ursache zum Stolze gegen die Heiden vorhanden, denn Gott — προσελάβετο: hat den Heiden (ebenfalls zu dem Christlichen Heile) angenommen.

V. 4. Darlegung, wie unbefugt der Jude den Heiden, der vielleicht über manche Gebräuche anders denke, als er, verdamme: nur Gott habe über ihn zu richten, und der könne und werde ihn schützen. — Σὺ τίς εἶ, s. zu IX, 20., eine Formel, die

den Juden in seine richtigen Schranken zurückweisen soll, indem sie ihn auf eine wahre Würdigung seines Seyns und Wesens, Gott gegenüber, hinweis't. — ὁ κρίνων, der Jude. — ἀλλότριον οἰκέτην: einen fremden Knecht. Der Apostel stellt das Verhältniß zwischen den Juden und Heiden und Gott unter dem Bilde eines Hausherrn zu seinen Dienern dar. Der eine Diener, der Jude, hat ja kein Recht, einen fremden (d. h. andern) zu verdammen, — τῷ ἰδίῳ κυρίῳ (Dativ. commodi): dem eigenen Herrn, d. h. dem Herrn, dem er wirklich angehört. — στήκει: er steht, aus ἕστηκα gebildete neue Präsensform, s. Buttm. Gramm. Tom. II. §. 111., eine Redeweise, ähnlich unserem: vor jemand bestehen, d. h. (indem das Ganze, worauf auch κρίνειν hinweis't, vom Apostel als ein Gericht gedacht wird) nur sein Herr hat ihn zu richten, und nach dem Urtheile seines Herrn handelt er nun entweder recht oder unrecht, und besteht demnach vor Gerichte, bleibt bei seinem Herrn in Gnade, — ἢ πίπτει: oder er wird verdammt, fällt in Ungnade. — σταθήσεται. Das Unbefugte der Verdammung von Seiten der Juden noch mehr zu steigern, spricht denn der Apostel die frohe Entscheidung aus, daß aber der Heide gewiß von Gott werde aufrecht erhalten werden: er wird bestehen. — στῆσαι: hinstellen, machen, daß er besteht.

V. 5. geht der Apostel zu einem neuen Punkte, über welchen Meinungsverschiedenheiten Statt fänden, fort, und erklärt auch hier, ein jeder solle seiner Ueberzeugung leben. — κρίνει ἡμέραν παρ' ἡμέραν: einen Tag vor dem anderen urtheilen, d. h. ohnstreitig: einen Tag über den andern setzen, einen Tag für höher, heiliger achten, als einen andern — κρίνει πᾶσαν ἡμέραν: hält jeden Tag für recht, oder heilig, d. h. alle Tage für gleich heilig. Worauf der Apostel hindeute, läßt sich nicht entscheiden. Einige denken an die jüdischen Festtage, die die Judenchristen noch heilig gehalten, andere an Tage, an welchen man gefastet habe. — ἕκαστος - πληροφορείσθω, die Entscheidung des Apostels; eigentlich: ein jeder werde in seinem eigenen Sinne erfüllt, d. h. lebe ganz seiner Ueberzeugung. Aus dieser Wendung scheint sonst so viel hervorzugehen, daß der Apostel mit der verschiedenen Ansicht über die Tage einen neuen streitigen Punkt herbeiführen will, wohl nicht, wie Rückert will, nur ein Bei-

spiel aus dem Leben, daß ja auch sonst Meinungsverschiedenheit Statt finde.

V. 6. Weitere Erläuterung, warum jeder in dergleichen Dingen seiner Ueberzeugung folgen dürfe: es will jeder damit den Herrn ehren. — φρονῶν, d. h. ὁ κρίνων ἡμέραν παρ' ἡμέραν. — κυρίῳ: zu Ehren Christi, nach V. 9. — Die Worte καὶ ὁ μὴ φρονῶν - φρονεῖ müssen wohl, so gut sie auch in den Zusammenhang passen, nach den überwiegenden Zeugnissen dagegen gestrichen werden; ihre Auslassung, wie Rückert thut, durch Verirrung der Augen erklären zu wollen, kann ich nicht billigen, und es spricht durchaus gegen sie, daß man wohl begreift, wie jemand sie hinzusetzen konnte, nämlich um des Parallelismus willen, aber nicht, warum man sie, ständen sie ursprünglich im Texte, ausgelassen hätte. — Die folgenden Worte καὶ ὁ ἐσθίων - τῷ θεῷ, mit welchen der Apostel noch ein Mal auf den Streit hinsichtlich des Fleischessens zurückkehrt, bedürfen keiner Erklärung.

V. 7. spricht der Apostel den letzten Grund seines Urtheils, daß in dergleichen Dingen jeder seiner Ueberzeugung leben solle, und damit auch die Billigung der verschiedenen Handlungsweise, die, wenn auch auf verschiedenem Wege, doch immer das gleiche hohe Ziel, Christum zu ehren, verfolge, so aus, daß er an die innige und unzertrennliche Verbindung, die fortan zwischen dem Christen und seinem Heilande Statt finde, überhaupt erinnert. Niemand ist sein eigner Herr im Leben, wie im Tode, — sondern in Allem von Christo abhängig, und (so begründet dieser Gedanke das Frühere) handelt recht, sobald er nur Alles auf ihn bezieht.

V. 8. Zuerst abermals ganz derselbe Gedanke, und alsbald der von selbst folgende Schluß: daß denn der Mensch Leben, wie Tod auf Christum beziehen müsse, wodurch nach der ganzen bisherigen Argumentation des Apostels das wichtige Ergebniß gewonnen wird, daß denn auch Niemand, als Christus allein, über ihn zu richten habe.

V. 9. Begründung des Satzes, daß wir im Leben und Sterben Christo angehören: Christus ist ja eben dazu gestorben und wieder aufgelebt, um über Todte und Lebende zu herrschen. Der Gedanke des Apostels scheint

nur: Christus sollte einmal auch über die Todten herrschen, aber, um das zu können, mußte er selbst einmal gestorben seyn, gleichsam zu ihnen gehören. "Diese Herrschaft übrigens ist nicht sowohl von der zu verstehen, welche ihm gläubige Gemüther aus freiem Triebe zugestehen, und welche bloß sittlich ist, als vielmehr von der, deren Paulus auch sonst gedenkt, nehmlich von einer ihm von Gott verliehenen Oberherrlichkeit, vermöge deren alles Erschaffene ihm unterworfen ist, gleichviel, ob es wolle, oder nicht" Rückert. Die Lesart: *καὶ ἀνέστη καὶ ἀν(έζησεν)* hat die Auctoritäten entschieden gegen sich, und verräth sich ohnehin als ein ausmahlender Zusatz.

V. 10—12. führt der Apostel nochmals beiden Parteien zu Gemüthe, wie großes Unrecht sie thäten, sich gegenseitig zu verdammen und zu verachten, da jeder genug zu thun habe, seine eigene Sache vor dem Richterstuhle Gottes zu führen. — *Σὺ δὲ — ἀδελφόν σου*, Anrede des Judenchristen. *ἀδελφόν*, bedeutsam, zeigt so kurz, als schön das Lieblose eines solchen Verfahrens. — *ἢ καὶ σύ*, Anrede des Heidenchristen. — *παραστησόμεθα τῷ βήματι*: wir werden uns stellen müssen bei, vor dem Richterstuhle. — *τοῦ θεοῦ* hat die äußern Gründe entschieden für sich, und eben so wohl die innern, da 1) im Folgenden eine Beweisstelle für das Richten Gottes gegeben wird, 2) *τοῦ Χριστοῦ* leicht gewählt werden konnte, insofern bisher Alles auf Christum bezogen wurde. — V. 11. Beweisstelle aus Jes. 45, 23., nach den LXX, aber verändert und bloß nach dem Gedächtnisse citirt. Die Stelle hat dort im Zusammenhange den Sinn, daß dereinst alle Heiden Jehova verehren werden; Paulus aber will sagen: *ζῶ ἐγώ*: Jehova habe geschworen, — *ὅτι ἐμοὶ κάμψει πᾶν γόνυ*: daß jedes Knie, wenn nämlich das große Weltgericht beginnen werde, sich vor ihm beugen, *καὶ — ἐξομολογήσεται*: und dann ein Bekenntniß (der Sünden) ablegen müsse (Mtth. 3, 6. Mc. 1, 5. Apg. 19, 18. Jacob. 5, 16.).

V. 13. Auf das Vorige gebauete Ermahnung, fortan nicht mehr zu verdammen, sondern lieber darauf zu sehen, keinen Anstoß, und kein Ärgerniß zu geben. — *κρίνατε*, eine Art Paronomasie, gewählt wegen *κρινῶμεν*: richtet Euer Urtheil vielmehr darauf.

V. 14. Weitere Erörterung, warum es unrecht sey, in solchen Dingen lieblos zu richten, indem der Apostel nun seine freiere Ansicht über die Speisegebote der Juden unumwunden ausspricht. An sich sey nichts unrein und unerlaubt, nur das eigene Gewissen mache es dazu, und wer denn einmal in seinem Gewissen es für unerlaubt halte, für den sey es freilich unerlaubt. — ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ: nach der Verbindung, in welcher ich zu dem Herrn stehe, welcher der Apostel seine reinere Ansicht verdankt. — κοινόν, gemeinsam, allgemein, daher gemein, schlecht, hier: unerlaubt.

V. 15. Abermals fortschreitende Erörterung des Unrechtes jenes Zwistes untereinander: — um solch geringfügiger Dinge willen den Bruder zu kränken, ist eine Verletzung der heiligsten Christlichen Pflicht, der Liebe — und Ermahnung, doch nicht durch solche Dinge einen Christen zum Abfall und so zum Verderben zu bringen. — διὰ - λυπεῖται. Man hat dieses Verbum öfter erklärt: Schaden erleiden, aber wohl ohne Grund. Der Gedanke scheint der: wenn Du, Heidenchrist, Dich hinsichtlich der Speisen geflissentlich so benimmst (indem Du gerade die issest, die der Judenchrist für unerlaubt hält), daß Dein schwächerer Bruder Anstoß nimmt und sich so gekränkt findet. — μὴ - ἀπόλλυε: richte nicht zu Grunde, d. h. werde nicht die Ursache, daß dein Christlicher Mitbruder des Heils beraubt werde, wobei unentschieden bleibt, wie Paulus sich die Vermittelung des Verderbens gedacht hat, entweder so, daß der noch im Glauben schwache Judenchrist durch die schonungslose Verletzung dessen, was er für heilig hielt, von Seiten der Heiden, ganz zum Abfalle vom Evangelio gebracht werden könnte, oder auch, daß er gegen sein Gewissen handelte, so Sünde thäte und nun von Gott gestraft würde.

V. 16. Ermahnung, doch nicht Veranlassung zu geben, daß das Gute, in dessen Besitz sie seyen, etwa gelästert werde. — μὴ βλασφημείσθω: es werde nicht gelästert, d. h. gebt doch keine Veranlassung dazu, nämlich durch solch unwürdigen Zwist über solche unwesentliche Dinge, über welche zu richten Euch gar nicht einmal zukömmt. — ὑμῶν τὸ ἀγαθόν: euer Gutes, oder das Gute, das ihr habt. Die Frage ist nun, woran der Apostel denke? Von jeher sind die Ausleger hier nach zwei

Seiten auseinander getreten; entweder finden sie eine Hinsicht auf den Christlichen Glauben, so Orig., Chrysost., Theod., Ambros., Calov., Schmidt, Wolf, Cramer, Koppe, Rosenm., Flatt, oder auf die in Frage stehende freiere Ansicht des einen Theils der Gemeinde, wie nach Vorgang von Grot., Beza a. wieder Tholuck und Rückert, obwohl mit Modification der Erklärung, angenommen haben. Mir scheint die erstere Ansicht richtiger, obwohl nicht gerade so zu fassen, wie es bisher geschehen ist. Der Ausdruck ist allgemein, und, wenn auch eine Hinsicht auf das Christenthum Statt findet, so ist es doch eben nicht der Glaube, oder die Lehre allein, sondern wird wohl richtiger auch allgemein gefaßt, als das Gute, das die Christen, natürlich im Gegensatze zu den Nichtchristen, haben, d. h. als Inbegriff aller der Vorzüge, die das Christenthum einschließe und gewähre. Gegen die andere Ansicht scheint zu sprechen: 1) der Ausdruck ὑμῶν τὸ ἀγαθ. ist doch wohl zu allgemein, um ihn mit Tholuck "von der christlichen Freiheit, deren die Starkgläubigen genössen", oder mit Rückert "von der freiern Ansicht eines Theils der Gemeinde selbst", zu verstehen, zumal da nirgends weiter eine Hindeutung darauf ersichtlich. 2) dieser Sinn dürfte kaum durch ὑμῶν τὸ ἀγαθόν ausgedrückt werden können; denn jene Ansicht hatte nur ein Theil der Gemeinde, Paulus aber nennt es ein Gut aller. 3) auch der Zusammenhang. Paulus will Eintracht zur Verherrlichung des Christlichen Wesens, und dafür liegt in dem Gedanken ein hochwichtiger Beweggrund: verunglimpft nicht selbst das Gute des Christenthums, aber unendlich matt erscheint die Wendung: (Tholuck) lästert doch nicht die geistliche Freiheit, oder: (Rückert) lästert doch nicht die an sich gute Ansicht eines Theils von Euch. 4) das Folgende soll ein Grund seyn für das Nichtlästern, und Paulus verweis't auf das Wesen des ganzen Christenthums. Das paßt nun sehr gut zu dem Sinne: verunglimpft doch nicht die Herrlichkeit des Christenthums durch solch unwürdigen Streit über Essen und Trinken, worin das Wesen des Christenthums gar nicht besteht, aber es wird matt als Begründung des Satzes: lästert nicht die freiere Ansicht eines Theils unter Euch.

V. 17. Der Grund, warum sie nicht durch Zwist über

solche unwesentliche Dinge das ihnen gegebene hohe Gut verunglimpfen möchten, durch Hinweisung auf das wahre Wesen des Christenthums, das gar nicht in solchen unbedeutenden Dingen bestehe, sondern in höhern Gütern. — ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, das erhabene Endziel alles Christenthums, ein Reich Gottes zu gründen, für: das Christenthum selbst, d. h. umfassend, sowohl objectiv: das Wesen desselben, als auch subjectiv: eine dem gemäße Denk- und Handlungsweise. — δικαιοσύνη: Gerechtigkeit, allgemein, als Bedingung alles Glückes, das die Schuldigen flieht. — εἰρήνη: Friede, wieder allgemein, eine Frucht der δικ., wenn der Mensch im Frieden mit Gott, mit sich, und der Welt ist, ganz eigentlich die tranquillitas animi, der innere Frieden, bei welchem allein wahres Glück Statt finden kann. — χαρὰ ἐν πνεύματι ἁγίῳ, gleichsam der höchste Gipfel des wahrhaft Christlichen Lebens und Strebens: der Zustand, in welchem der Mensch von dem Gottesgeiste ganz durchdrungen, und in ihm und durch ihn freudig und selig ist.

V. 18. Nachweisung, daß in den genannten Gütern das Christliche Seyn und Wesen bestehe: denn, wer so Christum verehrt, der gefällt Gott ꝛc. — ἐν τούτῳ, nach den äußern Auctoritäten wohl mit Recht von Rückert gebilligt und von Griesbach und Lachmann für τούτοις aufgenommen; zu beziehen auf πνεύματι. — δουλεύων, s. zu I, 1. im weiteren Sinne: verehren. — εὐάρεστος: wohlgefällig. — δόκιμος, eigentlich bewährt erfunden, hier aber, im Parallelismus zu εὐάρ. mehr die Folge der Bewährtheit: angesehen, gepriesen.

V. 19. Auf das Vorige gegründete Ermahnung, denn auch nach Frieden und gegenseitiger Erbauung zum Guten zu streben. — τῆς οἰκοδομῆς, "eins von den Bildern, deren sich Paulus mit besonderem Wohlgefallen bedient, wenn er von dem sittlichen Zustande Einzelner, oder der Kirche spricht, ist das eines Tempels Gottes, dessen allmächtiger Aufbau die Fortschritte im Guten darstellen soll" (Rückert). — εἰς ἀλλήλους: für, auf einander, d. h. so daß wir uns gegenseitig erbauen. Nach ἀλλήλους haben viele Auctoritäten noch φυλάξωμεν, wohl nur eine allmählich in den Text gekommene Glosse.

V. 20. kömmt der Apostel nochmals auf die Ermahnung zurück, doch nicht um so geringer Ursache willen Gottes Werk

zu hindern, und wiederholt seine Ueberzeugung hinsichtlich der Speisen. — *μή - θεοῦ*, ganz gleicher Gedanke, wie V. 15. — *τὸ ἔργον τοῦ θεοῦ*, ganz allgemein zu fassen, das Werk Gottes, d. h. alles das Gute, das er durch Christum der Menschheit gewährt hat und gewähren will. Wer nun den Christen zum Abfalle vom Christenthume, oder zu einer Uebertretung gegen sein Gewissen verleitet, der zerstört in jedem Falle das Werk, welches Gott durch Christum gewirkt hat. — *πάντα - ἐσθίοντι*, ganz wie V. 14. — *τῷ διὰ προσκόμματος*, oft von dem Heidenchristen erklärt, der zum Anstoß des andern esse; aber wohl mit Unrecht: denn 1) kann *διά* das gar nicht bedeuten, und 2) verlangt der Zusammenhang, daß der iß't, der es für unerlaubt hält (s. V. 14.), denn *κακόν* wird vollkommen durch die Worte erklärt: *εἰ μὴ τῷ λογιζομένῳ τὶ κοινὸν εἶναι, ἐκείνῳ κοινόν*. Dagegen geschieht der Sprache, wie dem Zusammenhange vollkommen Genüge durch die Beziehung auf den Judenchristen in dem Sinne: der da iß't, bewogen durch das, was ihm ein Anstoß ist.

V. 21. Es sey besser, sich jene Genüsse ganz zu versagen, so wie Alles, woran der Christliche Mitbruder Anstoß nehmen könne. — *καλόν*, gewiß richtig von Rückert erklärt, als ein Vergleichsatz, nach dem Hebr. טוֹב־לִי, vollständig etwa so: *καλὸν - μηδὲ ἄλλο ποιεῖν ὁτιοῦν, ἢ φαγεῖν καὶ πιεῖν, ἐν ᾧ κ. τ. λ.*, nach Mtth. 18, 8. 9. Mc. 9, 43., wo *ἤ* folgt, als wäre es ein Comparativ. Die Worte *ἢ σκανδαλίζεται ἢ ἀσθενεῖ* fehlen in codd. A. C. und in einigen andern Auctoritäten: dagegen scheint doch die Zahl derer, welche sie geben, zu groß, um sie mit Koppe für eine Glosse zu halten, und sind sie wohl mit Recht von Lachmann beibehalten.

V. 22. *Σύ*, Anrede an den Starken. — *πίστιν*, Glauben, d. h. Sicherheit der Ueberzeugung, daß der Genuß jener Speisen erlaubt sey. Das Ganze wohl nicht mit Rückert als Frage zu verstehen, sondern als Setzung des Falles. — *κατὰ σεαυτὸν ἔχε ἐνώπιον τ. θ.*, d. h. bleibe ihr immerhin treu vor Gott, aber prunke nicht damit vor den Menschen und mache sie nicht zum Ärgerniß der Schwächern geltend. — *μακάριος - δοκιμάζει*, eine Glücklichpreisung dessen, der seiner Ueberzeugung folge. *ὁ μὴ κρίνων* rc. der sich nicht verdamme, d. h. (indem

der Ausdruck nur durch den Gegensatz dessen, der die Ueberzeugung nicht hat, und gegen sein Gewissen handelt, veranlaßt ist) der sich weiter keine Vorwürfe macht in dem rc.

V. 23. Betrachtung des entgegengesetzten Falles, wie es mit dem stehe, der die Ueberzeugung nicht habe, aber doch, durch irgend einen Grund bewogen, gegen seine Ueberzeugung esse: er thut Sünde, eben weil er gegen sein Gewissen, gegen seine Ueberzeugung von dem, was gut oder böse sey, handelt. — *διακρινόμενος*, der Zweifelnde; worüber, klar, -*ἐὰν φάγῃ*, ein eigner Satz: sobald er iß't, bezüglich auf das Folgende, — *κατακέκριται*: dann ist er schon verurtheilt, insofern einmal fest steht, daß alles gegen das Gewissen Vollbrachte Sünde sey, wie es der Apostel alsbald selbst ausspricht. — *ἐκ πίστεως*, nach den bei dem Worte möglichen Bedeutungen (s. oben I, 5.) hier: die (Christliche) Ueberzeugung, die denn Quelle und Bestimmungsgrund der ganzen Denk- und Sinnesweise werden soll, insofern zusammentreffend mit der *συνείδησις*, an deren Stelle sie der Apostel gesetzt hat.

Ueber die Frage, ob V. 25—27. aus Cap. XVI. an das Ende von Cap. XIV. gehören, oder nicht, so wie die kritische Ansicht der letzten Cap. überhaupt, s. die Einleitung.

Cap. XV.

schließt sich ganz eng an XIV, 23. an, indem der Apostel

V. 1. an die Betrachtung, wie der Schwächere wirklich eine Sünde begehe, sobald er gegen seine Ueberzeugung handele, nun an die Starken die liebevolle Ermahnung richtet, doch die Schwächen der noch nicht im Glauben ganz festen Brüder liebreich zu tragen und nicht allein auf sich zu sehen. — *ἡμεῖς*. Der Apostel schließt sich mit ein, um die freiere Ansicht auch als die seine zu bezeichnen. — *οἱ δυνατοί*, d. h. *οἱ πίστιν ἔχοντες*: ein Ausdruck, mit dem der Apostel die freiere Ansicht, obwohl schonend, doch als die richtigere bezeichnet; s. oben. — *τὰ ἀσθενήματα*: die Schwächen, d. h. die ihnen noch anklebenden Irrthümer. — *ἀδυνάτων*, s. v. a. *ἀσθενεῖς*, s. zu XIV, 1. — *βαστάζειν*, ein schöner Ausdruck, die Schwachheit der weniger Einsichtsvollen, die für den Ein-

sichtigen eine Last ist, tragen, d. h. Geduld, Nachsicht mit ihr haben. — μὴ ἑαυτοῖς ἀρέσκειν: nicht uns selbst gefallen, d. h. nicht in selbstistischem Streben bloß auf uns sehen, und das thun, was uns wohlgefällt.

V. 2. Ermahnung, vielmehr das Gegentheil (von der Gesinnung, vor welcher er zuletzt warnte) zu thun. — γάρ, das einst der textus receptus nach ἕκαστος hatte, ist mit Recht in den neueren Ausgaben nach den äußeren, wie innern Gründen, gestrichen. — τῷ πλησίον ἀρεσκέτω, in seiner Fassung durch V. 1. bestimmt: er bestrebe sich vielmehr, so zu handeln, daß er nicht allein auf sich sieht, sondern auch alles vermeidet, was den Nächsten verletzen könnte, er lebe dem Nächsten zu Gefallen. — εἰς τὸ ἀγαθόν: zum Guten, d. h. zu dem wahren Besten beider, gleich näher bestimmt durch πρὸς οἰκοδομήν.

V. 3. Begründung der vorigen Ermahnung durch das Beispiel Christi: hat doch auch Christus — οὐχ ἑαυτῷ ἤρεσεν: nicht sich selbst gefallen, d. h. (nach V. 1 und 2.) nicht auf sich allein gesehen, nicht etwa nur seinen Vortheil, seine Ehre gesucht, — ἀλλὰ-ἐπ' ἐμέ, sondern (indem der Apostel den Gegensatz gleich mit einer Stelle des A. T., aus Ps. 69, 10. ganz nach den LXX, ausspricht) er hat die Schmach anderer getragen, woraus denn eben hervorgeht, daß er nicht in eigennützigem Streben nur auf sich sah.

V. 4. Genauere Erläuterung, daß und inwiefern in jener messianischen Stelle ein Ermahnungsgrund liege. — ὅσα-προεγράφη, wohl allgemein zu fassen, von dem ganzen A. T. — εἰς τὴν ἡμετέραν διδασκαλίαν: zu unserer Belehrung, oder Unterweisung, d. h. daß wir seine Aussprüche wohl überdenken und auf uns selbst anwenden, wie der Apostel eben mit der über Jesu vorausgegebenen Weissagung gethan hat. — προεγράφη: im voraus, vorhergeschrieben, so daß πρό seine volle Bedeutung behält. — ἵνα-ἔχωμεν, fügt der Apostel erläuternd noch die Absicht, wozu jenes Vorherschreiben geschehen sey, bei, welche denn natürlich für die Menschen eben die Anwendung ist, die sie von der Schrift machen sollen. — ὑπομονῆς: die Geduld der Schrift, d. h. wie sie in der Schrift empfohlen wird, oder auch aus ihr nach den Beispielen, die sie enthält, erlernt werden kann. — παρακλήσεως: der Trost, der

in der Schrift liegt. — ἐλπίδα: die Hoffnung, nämlich der einstigen den Christen bevorstehenden Herrlichkeit. Der Gedanke im Ganzen: es sey die Schrift bestimmt, Geduld zu lehren und Trost zu gewähren, auf daß der Christ festhalte an seiner erhabenen Hoffnung.

V. 5—6. knüpft der Apostel fortschreitend den so herrlichen als herzlichen Wunsch an, daß denn auch Gott ihnen Eintracht verleihen möge, damit sie die schöne Pflicht, wie die Vollendung alles Christlichen Lebens, den Preis Gottes, einmüthig erfüllen und erreichen möchten. — τῆς ὑπομονῆς καὶ τῆς παρακλήσεως: Gott, der da die Geduld, wie den Trost verleiht; Eigenschaften Gottes, deren Aussage hier zunächst wohl durch das, was der Apostel V. 4. von der Schrift lehrte, veranlaßt ist, insofern der Apostel den Wunsch an jenen Gedanken anknüpft. Zu ihrem letzten Grunde aber haben sie hier, wie V. 4. die Vorstellung, daß auf ihnen vornämlich das Gelingen alles Christlichen Strebens beruhe. Darum hob sie der Apostel als das in der Schrift hervor, was der Christ hauptsächlich nutzen möge, und darum nennt er sie wieder hier sehr passend als Eigenschaften Gottes, die eben dem Christen die Erreichung seiner Hoffnungen verbürgen. — τὸ αὐτὸ φρονεῖν, s. XII, 16. — κατὰ Χρ. Ἰησ., ein kurzer, aber bedeutsamer Ausdruck: gemäß, nach Jes. Chr., d. h. indem ihr (V. 4.) Christo in eurer Sinnes- und Handlungsweise ähnlich zu werden trachtet. — ὁμοθυμαδὸν ἐν ἑνὶ στόματι: einmüthig und einstimmig, als Zeichen und Folge der höchsten Eintracht. — τὸν θεὸν καὶ πατέρα τ. κυρ. ἡμ. Ἰ. Χρ.: Gott, den Vater unseres Herrn rc. Rückert's Erklärung, "der da der Gott unseres Herrn J. Chr. und sein Vater ist", kann ich nicht beistimmen, da ich gar nicht sehe, in welchem Sinne Paulus Gott den Gott Christi nennen wollte, oder vielmehr, was darin für ein besonderes Gewicht liegen könnte, und dann das N. T. auch sonst diese zwiefache Beziehung Gottes, daß er seinem Wesen nach Gott (über Alles) ist, und dann als Vater (entweder von Christo, oder auch von Allem überhaupt) gedacht wird, getrennt hält, wie augenscheinlich Jacob. 3, 9.

V. 7. Ermahnung, denn auch einander die freundliche Liebe gewähren zu wollen, die sie selbst von Christo erfahren

womit der Apostel hauptsächlich die Heidenchristen meint, und sie besonders darauf hinweisen will, daß sie am wenigsten Ursache hätten, gegen die Judenchristen stolz zu seyn, da sie ihre Aufnahme nur der Gnade dankten. — Διό, bezieht sich wohl nicht, wie Rückert will, auf alle bisherigen Argumente, sondern auf die letzten Verse. Da hatte der Apostel ermahnt, einträchtig zu seyn, gleicherweise der Nachahmung Christi, wie des hohen Zweckes, der Verherrlichung Gottes willen: darum nun, daß dieses geschehe, sollen sie sich einander liebreich annehmen, wofür er sogleich noch einmal auf das Beispiel Christi hinweis't.

V. 8 — 9. will der Apostel den Ausspruch, daß sich Christus der Heidenchristen liebreich angenommen habe zur Verherrlichung Gottes, erklären, und thut es dahin: er meine das so, den Juden habe Christus nur die ihnen gegebenen Verheißungen erfüllt, sie hätten daher immer eine Art Anspruch auf das Christliche Heil gehabt, die Heidenchristen aber seyen ja nur aus Barmherzigkeit aufgenommen, und müßten daher Gott um so mehr preisen, — und führt dann mehrere Schriftstellen an, in denen schon vorher gesagt sey, daß die Heiden Gott preisen würden. — λέγω δὲ, Erklärungsformel, ich will aber damit sagen. — διάκονον γεγενῆσθαι: ein Diener geworden sey, umfassender Ausdruck für alles, was Christus für die Juden gethan hat. — περιτομῆς: der Juden. — ὑπὲρ ἀληθείας θεοῦ: um der Wahrhaftigkeit Gottes willen, s. zu III, 4., gleich erklärt — εἰς τὸ - πατέρων. — V. 9. τὰ δὲ ἔθνη ꝛc., der Hauptpunkt der Erörterung, wie es mit den Heidenchristen im Gegensatze zu den Juden stehe. — ὑπὲρ ἐλέους δοξάσαι, ein kurzer Ausdruck: sie preisen Gott um seiner Barmherzigkeit willen, für: ich meine, daß sich Christus ihrer insofern liebreich angenommen, als sie nur aus Barmherzigkeit angenommen sind und deshalb Gott loben und preisen müssen. — Διὰ τοῦτο - ψαλῶ, aus Ps. 18, 50., getreu nach den LXX. Im Urtexte der Sinn: der Sänger gelobt, Gott wegen Errettung zu preisen; Paulus aber meint, es sey dort vorausgesagt, daß dereinst die Heiden wegen der ihnen widerfahrenen großen Gnade Gott preisen würden.

V. 10. Aus 5 Mos. 32, 43., getreu nach den LXX. Im Urtexte der Sinn: Moses fordert in einem Lobgesange auf Jehova die Juden zur Freude auf, "jubelt, ihr Stämme, die ihr

sein Volk seyd". Paulus nimmt es nach der falschen Uebertragung der LXX, als eine vorbedeutende Aufforderung an die Heiden, sich über ihre (nicht zu erwartende) Aufnahme zum Christlichen Heile zu freuen.

V. 11. Aus Ps. 117, 1. nach den LXX; nur daß dort ἐπαινεσάτωσαν steht. Der Sinn des Apostels, wie vorher.

V. 12. Aus Jes. 11, 10., nach den LXX. Im Urtexte der Sinn: in der messianischen Zeit, werde der große König, der Sprößling der Davidischen Familie, allen Völkern ein Panier seyn, auf welches sie hinsähen, nach dem sie sich hinwendeten. Paulus aber meint, es sey dort vorhergesagt, daß der Bringer des Heils von den Juden ausgehen und auch die Heiden unter seinem Scepter versammeln werde, und daß die Heiden auf ihn hauptsächlich hoffeten, und will auch damit beweisen, daß folglich die Heiden sich doch ja nicht gegen die Juden überheben sollten.

V. 13. schließt der Apostel seine Ermahnungen zur Einigkeit und Verträglichkeit sehr schön mit einem Segenswunsche. — θεὸς τῆς ἐλπίδος: der die Hoffnung gibt. — χαρᾶς καὶ εἰρήνης, s. zu XIV, 17. — ἐν τῷ πιστεύειν, Angabe des Zustandes, in welchem sie jene Güter besitzen sollen: im Glauben sollen sie Freude und Friede finden, — εἰς τὸ-ἐλπίδι: und die Frucht davon soll seyn reiche Hoffnung, und alles das soll gewirkt werden ἐν δυνάμει πν. ἁγ.: durch die Kraft des heiligen Geistes, d. h. des Gottesgeistes, welcher Grund und Quelle alles Guten ist.

Theil IV.

Der Schluß.

Cap. XV, 14 — XVI, 27.

V. 14. Der Apostel hat auch das, was er der römischen Gemeinde für ihre innern Verhältnisse mittheilen zu müssen glaubte, ganz vollendet. Indem er zum Schlusse eilt, spricht er noch den schönen Gedanken aus: wie er sich übrigens zu ihnen alles Guten versehe, und überzeugt sey, daß sie nach ihrer Einsicht sich selbst unter einander zu dem Rechten ermahnen würden, — und führt ihnen dadurch ebenso das ganze Gewicht der bisherigen Ermahnungen noch einmal kurz und eindringlich vor die Seele, wie er offenbar durch die Äußerung einer so guten Meinung von ihnen die Römer gewinnen, und, wenn etwa irgend etwas in seinem bisherigen Schreiben einen übelen Eindruck gemacht hatte, diesen verwischen mußte. — *καὶ αὐτὸς ἐγώ*, wohl nur zur größern Bekräftigung, daß er wirklich so denke. — *καὶ αὐτοί*: auch von selbst. — *ἀγαθωσύνης*: Gutheit, bonitas, d. h. innere Güte, als Bezeichnung der Denkweise, die zu allem Guten fähig macht. — *δυνάμενοι*, Folge der ihnen beigelegten Eigenschaften: so daß ihr im Stande seyd, — *νουθετεῖν*: etwas an's Herz legen, ermahnen; wozu, sagt der Apostel nicht, weil sich von selbst versteht, zu allem Guten, insbesondere dem, wozu auch er eben ermahnt hatte.

V. 15 — 16. folgt eine Art Rechtfertigung der ganzen Weise, wie er bisher geschrieben, mit Angabe des ernsten Zweckes, den er vor Augen gehabt, und Hinweisung auf seine Befugniß, ihn zu verfolgen. Es ist aber der Gedanke des Apostels folgender: er habe zum Theil freimüthig an sie geschrieben, ganz eigentlich,

um ihnen alles das zu Gemüthe zu führen, gemäß dem überkommenen Amte, Apostel der Heiden zu seyn. — τολμηρότερον, ganz wie die Lateiner den Comparativ brauchen: paulo audacius, paulo confidentius, etwas freimüthig. — ἀπὸ μέρους, wird wohl auch hier (s. zu XI, 25.) am besten auf den ganzen Gedanken τολμηρότερον - ἀδελφοί bezogen, in dem Sinne: ich habe theilweise kühn, d. h. in manchen Stücken etwas freimüthig — geschrieben. — ὡς ἐπαναμιμνήσκων, Angabe des eigentlichen, und zwar ernsten Zweckes, den er verfolgt habe: er habe sie erinnern wollen,— woran, sagt er nicht, vielleicht absichtlich; es ist aber gar kein Mißverstand möglich, insofern jeder gleich sieht, daß er eben alles das meint, was er geschrieben hat. Mit großem Rechte machen die Ausleger darauf aufmerksam, welch eine liebenswürdige bescheidene Gesinnung der Apostel hier an den Tag legt. Während er eine Ermahnung meint, die er kraft seines Apostelamtes geben müßte, und daher gewiß ernst genug ansah, nennt er es nur eine Erinnerung, eine Hinweisung auf das, was ihrem Gedächtnisse vielleicht entschwunden sey. — διὰ τὴν - θεοῦ: kraft seines Apostelamtes. — V. 16. εἰς - ἔθνη: Erklärung, worin die ihm zuertheilte Gnade Gottes bestehe. — λειτουργόν: ein Staatsdiener, hier überhaupt wohl: Diener. — ἱερουργοῦντα, rem sacram facere, heiligen Dienst verrichten — daher s. v. a. Priester seyn, — τὸ εὐαγγέλιον, Accus. der nähern Bestimmung; das Ganze: als Priester verwaltend das Evangelium Gottes. Weniger gut dünkt mich die Fassung Bretschneider's: me ipsum immolantem doctrinae chr. propagationi, mit Verweisung auf 4 Macc. 7, 8.; auch dort dürfte die gegebene Erklärung besser passen. — ἵνα - ἁγίῳ, noch eine genauere Angabe der Absicht, zu welcher er das Evangelium als Priester verwalte, — um die Heiden zu Gott zu führen, — ausgedrückt noch in dem angefangenen Vergleiche: er ist der Priester, und bringt die Heiden Gott dar als eine προσφορά, eine Gabe, ein Opfer, — und zwar als ein wohlgefälliges, geheiliget durch den heiligen Geist. Uebrigens spricht auch dieser ganze Gedanke noch gegen die obige Erklärung Bretschneider's von ἱερουργοῦντα, insofern der Apostel eben erklärt, worin das ἱερουργεῖν bestehe, und zwar dahin, daß er als Opfer, nicht sich, sondern die Heiden darbringe.

V. 17—19. will Paulus seine hohe Würde als Heidenapostel und damit denn auch die so eben darauf gegründete Befugniß zu ernster Ermahnung an die Römer noch mehr in's Licht setzen, und thut es so, daß er in der ganzen Würde seines Bewußtseyns ausspricht, daß er sich wirklich rühmen dürfe, und dann darauf hinweis't, was er im Dienste des Herrn alles bisher vollbracht habe. — Diese Fassung scheint dem Zusammenhange, wie der Würde des Apostels gleich entsprechend, und lös't vielleicht die Schwierigkeit, die man darin gefunden, in welcher Veranlassung der Apostel alles das von sich aussage, ob aus bloßer Eitelkeit, oder vielleicht, um Verunglimpfungen vorzubeugen ꝛc.

V. 17. Er dürfe sich rühmen in Christo in der Sache Gottes. — *οὖν*, hier bloß äußerliche Verbindung, nicht die Folge des neuen Satzes aus dem andern, sondern auf ihn bezeichnend. — *καύχησιν*: ich habe Ruhm, d. h. indem der Apostel im vollen Gefühle seines Verdienstes spricht: ich darf mich rühmen. — *ἐν χριστῷ Ἰησοῦ*, wird auch hier wohl am besten ganz allgemein gefaßt: nach meiner Verbindung mit Christo, so jedoch, daß der Apostel in ihr den Grund seines Ruhmes sucht, wie er ja gleich V. 18. alles von Christo herleitet. — *τὰ πρὸς τὸν θεόν*: in iis, quae ad deum spectant, in der Sache Gottes; ein allgemeiner Ausdruck, der aber theils an und für sich nichts anders bedeuten kann, theils durch das gleich Folgende, wo der Apostel als Gegenstand seines Ruhmes das bezeichnet, was er in der Sache des Christenthums gewirkt habe, dahin bestimmt wird: in der Wirksamkeit für die von Gott gestiftete Heilsanstalt. Demnach dürfte der wahre Sinn des ganzen Verses der seyn, daß der Apostel in der oben angegebenen Absicht ausspricht 1) daß er bereits in der Sache des Evangeliums viel geleistet, 2) aber auch Alles auf Christum zurückführt. — Anders faßt ihn Rückert: "der Apostel macht also darauf aufmerksam, daß, auch wenn er sich rühme, sein Ruhm nicht sowohl vor Menschen bestehe, als vielmehr vor Gott".

V. 18. 19. Die Worte leicht, der Gedanke, besonders in seiner Beziehung zum Vorhergehenden unendlich verschieden gefaßt. Ich urtheile so. Der Apostel begründet und steigert den eben ausgesprochenen Gedanken, daß er in Christo

Ruhm habe, so, daß er versichert, daß er sich nichts anmaße, was Christus nicht wirklich durch ihn gewirkt habe, und nun theils durch diese Negation der Anmaßung fremden Verdienstes, theils durch die ganze Schilderung der Art und Weise, wie Alles gewirkt worden sey, deutlich genug hinweis't auf die Größe und den Werth dessen, was er wirklich geleistet habe, das er denn von ὥστε με an, gleichsam als Folge jener indirecten Schilderung seiner Leistungen, genau und bestimmt ausspricht. Im Ganzen bleibt denn auch hier der doppelte Zweck des Apostels, 1) auszusprechen, daß er wirklich viel gewirkt, und 2) dieses in würdiger Gesinnung alles auf Christum selbst zurückzuführen, wodurch er in Wahrheit Allem die Vollendung gibt. — τολμήσω λαλεῖν, kurz, für: etwas als von mir gewirkt, auszusprechen, d. h. mir etwas anzumaßen. — ὧν οὐ κατειργάσατο, enthält den Hauptnachdruck. — λόγῳ: Inbegriff alles dessen, was er durch das Wort der Rede, die eigentliche Predigt des Evangelii, geleistet. — ἔργῳ, gleich erklärt durch — V. 19. ἐν δυνάμει σημείων καὶ τεράτων: vermittelst Zeichen und Wunder. Welche Thaten der Apostel damit meine, ist wohl nicht genauer zu bestimmen. Ein Urtheil über die Wirklichkeit seiner Wunder wird hier wenig an seiner Stelle seyn; nur das ist sicher, daß Paulus sagen will, er habe wirklich Wunder gethan, wie auch die Apostelgeschichte berichtet: Apg. 16, 18. 19, 11. 20, 10. — ἁγίου, das sich in A. C. D. E. F. G. und sonst findet, ist wohl mit Recht von Lachmann anstatt θεοῦ aufgenommen, während Griesbach noch schwankte und Koppe noch θεοῦ beibehielt. Alles, was Paulus nun geleistet, faßt er zusammen in den Worten von ὥστε με – χριστοῦ: er hat in der ganzen Länderstrecke von Palästina durch Syrien, Kleinasien, Macedonien und das eigentliche Griechenland bis hin nach Illyrien das Evangelium verkündigt. — καὶ κύκλῳ: und im Umkreise, d. h. in Palästina und den angränzenden Ländern. — πεπληρωκέναι τὸ εὐαγγέλιον, sehr oft erklärt durch: late divulgare, mit Verweisung auf Coloss. 1, 25., aber doch wohl nur gegen die Bedeutung des Wortes, da in jener Stelle πληρῶσαι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ eben so gut heißen kann: das Wort Gottes erfüllen, d. h. zur Vollendung bringen. Eine besondere Erklärung wollte Tholuck aus dem

Chald. גְּמַר 1) vollenden, 2) lehren, herleiten, aber wohl zu gesucht und für πληροῦν ohne Beispiel. Noch übler dünkt mich die Auskunft Rückerts: es sei eine Anomalie der Construction; Paulus hätte schreiben sollen: πάντα πεπληρ. τοῦ εὐαγγελίου. Mir scheint das Ganze ein präciser Ausdruck, "das Evangelium erfüllen", für: die Verkündigung des Evangelii erfüllen, d. h. am Ende nur: das Evang. verkündigen, indem εὐαγγέλιον gebraucht ist wie I, 1., und das Ganze erklärt werden muß wie dort ἀφωρισμένος εἰς εὐαγγ. θεοῦ, s. oben.

V. 20. Beschränkende Angabe, wie er das Evangelium verkündigt habe: nicht da, wo es schon gepredigt war, um nicht auf fremden Grund zu bauen. — φιλοτιμούμενον, muß wohl die Bedeutung behalten, die es classisch mit dem Infinit. auch hat: sich aus Ehrliebe beeifern, etwas zu thun, d. h. sich eifrig bemühen. Wohl nicht ganz richtig Bretschneid. id honori mihi ducens tradere etc. — ἵνα-οἰκοδομῶ: um nicht, wo andere angefangen, fortzufahren. Der Grund wohl 1) um nichts überflüssiges zu thun, 2) um alle Gegensätze und daher möglichen Zwiespalt zu vermeiden.

V. 21. Der Gegensatz: wie er es mit der Predigt des Evangelii gehalten, ausgesprochen mit einer Schriftstelle, aus Jes. 52, 15. nach den LXX.

V. 22. Διό, wohl nur auf V. 21. bezüglich; der Sinn: weil nun solche, die er eben (V. 21.) geschildert (Οἷς οὐκ ἀνηγγέλη etc.), noch in den Gegenden seines bisherigen Aufenthaltes gewesen, sey er bisher verhindert gewesen. — τὰ πολλά: in vielfacher Hinsicht.

V. 23. τόπον: 1) Platz, 2) metaphorisch: Raum, etwas zu thun, Apg. 25, 16. — κλίμασι: in diesen Gegenden.

V. 24. ὡς, soll den Ausdruck ermäßigen, und ihn als noch ganz in der Seele des Apostels ruhend darstellen: wenn es anders noch dazu kommen sollte, daß ich. S. über den analogen Gebrauch von ὡς Matthiä: §. 568. 628. — Σπανίαν, ob er hingekommen, so streitig, wie seine zweite Gefangenschaft und davon abhängend. — ὑφ' ὑμῶν προπεμφθῆναι: von Euch dorthin geleitet zu werden, wohl nicht nur von eigentlichem Geleite (Tholuck) zu verstehen, sondern von aller Unterstützung, deren er etwa bedurfte, und die ihm die Römer hätten gewähren

können. — ἐὰν - ἐμπλησθῶ, ein schöner Zusatz: wenn er sich erst von ihnen erfüllt, gleichsam ersättigt, d. h. an ihrem Christlichen Umgange gestärkt und erquickt habe, s. I, 12. — ἀπὸ μέρους: weil der Drang des Berufes seinem Herzen nicht völlige Sättigung im Genusse zuließ (Tholuck). — Für ὡς ἐὰν hat Lachmann: ὡς ἂν aufgenommen, von ἐλπίζω bis ἐμπλησθῶ alles in Parenthese gesetzt, und nach ἐλπίζω γάρ wiederhergestellt. Aber die äußern Auctoritäten scheinen ebenso überwiegend gegen γάρ zu seyn, wie gegen die Worte ἐλεύσομαι πρὸς ὑμᾶς, und nach inneren Gründen dünkt mich die entstandene Wortfügung höchst unbequem.

V. 25. Νυνὶ δέ, also ist der Brief kurz vor seiner Reise geschrieben. διακονῶν - ἁγίοις: den ärmeren Christen in Jerusalem eine Unterstützung zu bringen.

V. 26. Εὐδόκησαν: (das Verb. bedeutet 1) womit übereinstimmen, an etwas Wohlgefallen haben, 2) mit dem Inf., einwilligen, etwas zu thun d. h.) sie haben gern und willig eine Sammlung gemacht. — κοινωνία: Gemeinschaft, dann aber auch Mittheilung; eine solche veranstalten, dem Sinne nach so viel als: eine Sammlung für die Armen veranstalten.

V. 27. macht der Apostel darauf aufmerksam, wie löblich und recht sie daran gethan: hätten die Heiden an den geistigen Gütern der Juden Theil genommen, so müßten sie auch in leiblichen ihnen dienen.

V. 28. σφραγίζω: 1) versiegeln (s. die sehr gute Entwickelung der Bedeutungen bei Bretschneider), 2) verbergen, 3) gewiß machen, bestätigen, 4) in Sicherheit bringen, so hier, und d.h.: sicher einhändigen. — καρπὸν τοῦτον: diese Frucht, d. h. eben die Beisteuer, die der Apostel als eine Frucht seiner apostolischen Wirksamkeit ansieht. — δι' ὑμῶν: über Rom.

V. 29. Ein herrlicher, aus der ganzen Fülle des religiös so reichen Gemüthes des Apostels hervorgegangener Ausspruch: eine Verheißung, daß er ihnen reiche Segnungen vom Herrn mitbringen werde. — πληρώματι εὐλογίας: Fülle von Segnungen — χριστοῦ, deren Urheber Christus ist. — τοῦ εὐαγγελίου τοῦ, nach überwiegender Auctorität der Zeugnisse zu verwerfen.

V. 30—32. Im Begriffe, nach Jerusalem zu gehen, ahnet er (s. auch Apg. 20, 3.) welch Schicksal ihn dort erwarte. Wie immer alles auf Gott zurückführend, und, wie er nur für die Verkündigung des durch Christum von Gott geschenkten Heiles lebte, so auch immer zu ihm aufsehend, wenn Gefahr drohte, bittet er denn in frommer Rührung seine Christlichen Brüder, daß sie ihm im Gebete zu Gott beistehen möchten, daß er in Jerusalem seinen Feinden nicht erliege, und daß man die Gabe der heidnischen Brüder gern annehme, und er sodann wirklich mit freudigem Herzen zu ihnen kommen könne. — V. 30. *παρακαλῶ*: bitten. — *ἀγάπης τ. πνεύμ.*: bei der Liebe, die alle Christen gegen einander haben sollen, und deren Grund und Quelle der Gottesgeist ist. — *συναγωνίσασθαί μοι*: mit mir streiten in Gebeten. — V. 31. *ἀπειθούντων*, s. zu XI, 31: die Juden in Judäa selbst. — *διακονία* eigentlich der Dienst, und könnte hier der Dienst *seyn*, den er durch Ueberbringung der Sammlung leistet; *wahrscheinlicher* aber gradehin die Sammlung selbst (2 Cor. 8, 4), nach einem Sprachgebrauche, der sich nun einmal *gebildet* hatte, insofern dieß Wort, wie die verwandten, einmal gewöhnlich in der Armenpflege gebraucht wurde. — *εὐπρόςδεκτος*: wohl aufgenommen; die Sammlung kam von gewesenen Heiden. — V. 32. *διὰ θελήματος θ.*: so Gott will. — *συναναπαύσωμαι*, eigentlich: zugleich mit ausruhen, d. h. hier: mich erholen, erquicken könne.

V. 33. Schluß mit einem herzlichen Segenswunsche. — *εἰρήνης*, wie oben XIV, 17. und XV, 13.

Cap. XVI.

Inhalt: V. 1—2. Empfehlung der Phöbe; V. 3—16. Grüße an Christen in Rom; V. 17—20. Warnungen vor Partheiungen und Zwietracht; V. 21—24. abermals Grüße; V. 25—27. eine Doxologie als Schluß des ganzen Briefes.

V. 1. 2. Empfehlung der Phöbe. — *συνίστημι*: dar-vor-stellen, empfehlen. — *ἀδελφήν*: Christliche Mitschwester, Christinn. — *διάκονον*: Diakonissin, denen die Kranken- und Armenpflege in der Gemeine für das weibliche Geschlecht oblag. — *τῆς ἐκκλησίας*: der Gemeinde; aus dem Zusatze *τῆς*

rc. sehen wir, daß es deren schon mehrere in Korinth gab. — *Κεγχρεαῖς*: Hafenstadt von Korinth am Saronischen Busen. — V. 2. *προςδέξησθε*. Phöbe reis'te also bestimmt nach Rom, und der Tradition nach hat sie eben unseren Brief dorthin gebracht. — *ἐν κυρίῳ*: mit Christlichem Sinne. — *ἀξίως τῶν ἁγίων*: wie es Christen zukömmt, ihre Brüder aufzunehmen. — *παραστῆτε*: steht ihr bei, wo sie eurer bedarf. — *προστάτις*: Vorsteherin, Helferin, Schutz. — *καὶ - ἐμοῦ*, wo, wie, wissen wir nicht.

V. 3—16. Grüße an Christen in Rom. Man hat eine große Schwierigkeit darin gefunden, daß Paulus so viele und, wie es scheint, so genaue Bekannte in Rom habe, wo er nie gewesen. Wahr ist nur, daß wir von diesen, einige ausgenommen, so gut, wie nichts wissen, weder von ihren sonstigen Verhältnissen, noch auch, wie Paulus mit ihnen bekannt geworden. Aber daraus folgt nicht, daß Paulus sie nicht habe kennen lernen können. Sie konnten aus Asien erst nach Rom gegangen seyn, theilweise schon in der Absicht das Evangelium dort zu verkündigen, sie konnten des Handels wegen von Rom aus in die Gegenden, wo Paulus war, oder von diesen ab nach Rom gekommen seyn, und sich nun dort aufhalten; einige hatten vielleicht den Paulus auf Festreisen in Jerusalem kennen gelernt, und, da ja das Christenthum schon lange, ehe Paulus schrieb, in Rom war, sich eng an ihn angeschlossen; der größere Theil aber gehörte gewiß zu den durch das Edict des Claudius aus Rom Vertriebenen, die, gleichviel ob vorher schon Christen oder nicht, nach Griechenland und Asien flohen, und dort dem Apostel bekannt werden konnten, wie es in Korinth mit Aquilas und Priscilla geschah, Apg. 18, 2. — V. 3. *συνεργούς*, sie hatten den Apostel von Korinth nach Ephesus begleitet, Apg. 18, 19., und waren längere Zeit daselbst mit ihm für das Evangelium thätig gewesen. Grüße von ihnen 1 Cor. 16, 19., an sie 2 Timoth. 4, 19. Unter Nero etwa scheinen sie nach Rom zurückgegangen zu seyn. — V. 4. — *ἑαυτῶν τράχηλον ὑπέθηκαν*: die für mich ihren Hals daran gewagt, offenbar Bild für Uebernahme der höchsten Lebensgefahr um Pauli willen.

*) S. die treffliche Bemerkungen darüber von Berthold. Einl. B. 6. S. 32. 81.

Wo, wie dieses geschehen, wissen wir nicht, ob in Korinth, Apg. 18, 12. oder Ephesus, Apg. 19, 23? — V. 5. τὴν κατ' οἶκον αὐτῶν ἐκκλησίαν: die Gemeinde, die sich in ihrem Hause versammelt, wie auch 1 Cor. 16, 19. wohl zu fassen ist. Die meisten neueren Ausleger verstehen es nur von den Hausgenossen, schwerlich würde das der Apostel eine ἐκκλησία nennen. — Ἐπαίνετον - ἀπαρχή: erster Christ. — Ἀσίας: zu lesen nach überwiegender Auctorität, anstatt: Ἀχαΐας. — V. 6. Die nun folgenden Namen bis V. 15. sind gänzlich unbekannt. — πολλὰ ἐκοπίασεν: viele Mühe ausgestanden hat um meinetwillen. — V. 7. Ἰουνίαν, unentschieden, ob von Ἰουνίας oder Ἰουνία, und daher, ob ein Mann oder eine Frau. — συγγενεῖς, unentschieden, ob leibliche Verwandte, oder Stammgenossen, nach IX, 3. — συναιχμαλώτους, wo, wie, unbekannt. — ἐπίσημοι: (mit einem Zeichen versehen) ausgezeichnet, — ἐν τοῖς ἀποστόλοις, im weitern Sinne. — V. 10. τοὺς ἐκ τῶν Ἀριστ.: die zum Hause des Arist. gehören; er selbst war nicht Christ. — V. 13. καὶ ἐμοῦ: die auch gegen mich die Liebe und Treue einer Mutter bewiesen hat. — V. 14. τοὺς σὺν αὐτοῖς: die andern bei ihnen. — V. 16. Der Kuß, als der natürliche Ausdruck gegenseitiger Zuneigung und Liebe, war bei den ersten Christen die gewöhnliche Begrüßung; s. 1 Cor. 16, 20. 2 Cor. 13, 12. 1 Thess. 5, 26. Auf seine wahre Bedeutsamkeit weis't ἁγίῳ hin. — πᾶσαι, kritisch zweifelhaft; gelesen von A. C. Vulg. Syr. Copt. Aethiop. Arab. Cyrill. Theod. Ruffin. Ambros. Pelag., und einigen andern weniger wichtigen Auctoritäten. In den innern Gründen liegt gar keine Entscheidung. Zu urgiren ist es nicht. Paulus war bei vielen gewesen; viele mochten ihm wirklich Grüße aufgetragen haben: er grüßet im Namen aller. Nach den äußeren Gründen dagegen findet ohnstreitig eine Uebereinstimmung zwischen den Zeugnissen der griechisch-afrikanischen und lateinischen Kirche Statt, und scheint mir πᾶσαι, wie früher von Griesbach, so auch von Lachmann mit Recht aufgenommen.

V. 17—20. folgt noch eine Warnung vor Zwietracht und Ärgernissen in der Gemeinde. Sie ist allgemein gehalten; daher verschiedene Ansichten, was Paulus im Sinne habe. Die gewöhnliche Meinung ist: Paulus rede von den

judaisirenden Christen, die der Freiheit des Glaubens das Joch des Gesetzes hätten aufbürden wollen, der gewöhnliche Streitpunkt in der ersten Zeit des Christenthums. Eine andere: Paulus warne zugleich vor dem zu großen Eifer der Heidenchristen gegen Alles, was noch jüdisch erscheinen könnte. Noch eine andere: Paulus warne vor denen, die, selbst der Sinnlichkeit ergeben, auch die Mitchristen von der Rechtmäßigkeit einer solchen Lebensweise hätten überzeugen wollen, um selbst darin verharren zu können. Ich urtheile so: der Ausdruck ist einmal allgemein, und Paulus wollte eben auch ganz allgemein vor allen denen warnen, die etwa Spaltung und Zwietracht erregen wollten, oder auch sonst Ärgerniß gäben, dem wahren Geiste des Christenthums entgegen, wobei immer das Wahrscheinlichere ist, daß er mit den Partheiungen die judaisirende Parthei besonders meinte, ohne indessen andere mögliche Irrthümer auszuschließen, in *τὰ σκάνδαλα* aber ganz allgemein vor sittlichen Ärgernissen warnet.

V. 17. Die Warnung selbst, mit der Aufforderung, solche Menschen zu meiden. — *σκοπεῖν*: auf etwas hinsehen, hier unser: wohl im Auge haben. — *τοὺς ποιοῦντας τὰς διχοστασίας*: die da machen Zwiespalt, Trennung, Partheiung; darin liegt ohnstreitig der Hauptpunkt der ganzen Ermahnung, so daß sie eben als eine Warnung vor innerer Spaltung in der Gemeinde anzusehen ist. — *καὶ τὰ σκάνδαλα*: und Ärgernisse geben; wobei unentschieden bleibt, in welchem Verhältnisse der Apostel diese zu den *διχοστασίας* denke, ob eben daraus hervorgehend, oder, was mir das Wahrscheinlichere ist, diesen Fall coordinirend: Alles, was sonst noch unsittlich und unchristlich sey. — *παρὰ τὴν - ἐμάθετε*, fasse ich nun als einen selbstständigen Satz, d. h. nicht als Angabe der Absicht der Partheiungen, so daß sie etwa gerade gegen die Lehre gerichtet seyn sollten, sondern als eine Schilderung ihres Wesens wie der *σκάνδαλα* auch; sie sind nun einmal, meint der Apostel, gegen die Lehre, die ihr empfangen. — V. 18. Der Grund, warum sie solche Menschen wohl beachten, und sich von ihnen wenden sollen. Sie dienen nicht Christo, sondern ihrem Bauche, d. h. sie suchen nur ihren Vortheil zum Schaden der Sache des Herrn, und täuschen die Herzen — *ἀκακῶν*: der Arglosen, derer, die sich nicht vor ihnen hüten. — *διὰ τῆς χρηστολογίας καὶ εὐλογίας*: durch Schmeichelei und schöne Worte. — V. 19. Grund, warum er die ganze Ermahnung nicht habe unterlassen mögen: ihr Gehorsam sey zwar überall bekannt, und darum freue er sich sehr, aber das reiche nicht zu, sondern er wünsche auch, daß sie seyen — *σοφοὺς εἰς τὸ ἀγαθόν*: weise zum Guten, d. h. klug, besonnen genug für das Gute, was sich eben darin zeigt, daß sie die Bosheit und Hinterlist derer,

die Zwietracht stiften, erkennen und abwenden. — ἀκεραίους δέ, soll das Vorige nur durch den Gegensatz noch mehr heben: für das Böse dagegen lauter, einfältig, d. h. ohne im Bösen ihre Klugheit zu zeigen. — V. 20. Trostvolle Versicherung, daß Gott selbst zum Siege des Guten wirken werde, und Segenswunsch. — τῆς εἰρήνης: der Eintracht. — συντρίψει — ἐν τάχει: er werde den Fürsten alles Bösen bald zertreten, — folglich auch alle Spaltung und Unzufrieden dämpfen.

V. 21 — 24. Abermals Grüße. — V. 21. Τιμόθεος, bekannt genug; die andern wieder gar nicht. — V. 22. Die Ausleger sind getheilt, ob Paulus den ganzen Brief dictirt und Tertius ihn so aufgeschrieben, oder Paulus ihn zuerst selbst flüchtig hingeschrieben, und dann Tertius nur abgeschrieben habe, eine Annahme, zu der Rückert, nach Vorgang von Beza und Grotius, wieder geneigt ist. Mir scheint aber die gewöhnliche Meinung, daß Paulus alles dictirt, und Tertius alles sogleich nachgeschrieben, richtiger: 1) weil der Ausdruck ὁ γράψας mehr zum Aufschreiben des Dictirten, als des bloßen Copirens paßt, wofür ein anderer Ausdruck gewählt wäre. 2) weil aus 1 Cor. 16, 21. Coloss. 4, 18. 2 Thessal. 3, 17. wenigstens so viel gewiß ist, daß Paulus seine Briefe nicht selbst so schrieb, wie sie abgesendet wurden, und hatte er nun seine Gründe dazu, er doch nur etwas sehr Ueberflüssiges gethan hätte, wenn er nicht gleich dictirt hätte, zumal da diese Sitte im Alterthume so sehr gemein war; s. auch de Wette Einleit. Ausg. 1. §. 28. Die Aeußerung Gal. 6, 11. steht nicht im Wege, vielmehr spricht sie für die gegebene Ansicht; da schrieb er eigenhändig, wahrscheinlich weil er keinen Amanuensis hatte, und, daß er ihn so absandte, spricht doch wohl dafür, daß er sonst nur der Sitte seiner Zeit folgte und dictirte. — V. 23. Γάϊος, wahrscheinlich derselbe, der 1 Cor. 1, 14. erwähnt wird. — καὶ τῆς ἐκκλησίας ὅλης, kann wohl kaum anders verstanden werden, als daß sich die Gemeinde bei ihm versammelte. — Ἔραστος, ὁ οἰκονόμος τῆς πόλεως: Verwalter der Stadtcasse, Stadtkämmerer; s. darüber das von Koppe Angeführte, der mit Recht darauf aufmerksam macht, daß nach Joseph. Archaeol. l. XI, c. 6. §. 12. dieß ein bedeutendes Amt gewesen, und so gleich anfangs auch angesehene Männer zum Christenthume übergetreten seyn. — V. 24. kritisch zweifelhaft; fehlt in A. C. vers. Copt. Aeth. vulg. Ruff. al. und wird auch nach V. 27. gefunden. Koppe verwirft ihn, und meint, er sey erst, nachdem man fälschlich V. 25 — 27. nach XIV, 23. gesetzt, hinzugefügt worden, damit der Brief einen Schluß hätte. Es kömmt natürlich rein auf die Würdigung der äußern Gründe an. Insofern er nun zwar in griechischen, wie lateinischen Auctoritäten fehlt, dagegen umgekehrt, sich

auch bei andern beider Classen findet, wird es nur auf die Mehrzahl der Zeugen für oder wider ankommen, und da diese dafür ist, scheinen die Worte von Griesbach und Lachmann mit Recht beibehalten.

V. 25—27. schließt der Apostel den ganzen Brief so schön als würdig mit einer Doxologie auf Gott selbst, so gehalten, daß er gleichsam dem Ganzen den Schlußstein aufsetzend, nicht nur den Segenswunsch ausspricht, daß denn Gott selbst sie in ihrem Glauben stärken möge, sondern auch nochmals so kurz als bedeutsam auf die ganze Erhabenheit und Größe des Christlichen Heiles hinweis't, indem er es darstellt als eine weise Heilsanstalt des ewigen Gottes, verborgen in der ganzen früheren Zeit, geoffenbart durch die Weissagungen des alten Bundes, nun aber an alle Völker verkündiget, daß alle sich fortan dem Gehorsame des Glaubens fügen. Mehr Schwierigkeit, als der Gedanke, macht die Form, und sind nicht nur verschiedene, sondern auch wohl manche unbillige Ansichten gegen den Apostel vorgetragen. Man hat nicht nur die Schreibart für verworren und unklar ausgegeben, und außer mancherlei Erklärungsgründen auch angenommen, daß der Bote ihn gedrängt (Koppe), und er sich so übereilt habe, sondern man hat auch eben darum diese Verse dem Apostel ganz abgesprochen Schmidt. Einl. §. 97. Reiche: Th. I. S. 7. u. zu unserer Stelle.) Und doch scheint dabei dem Apostel so sehr nahe getreten, und der wahre Grund verkannt zu seyn. Das Ganze scheint sich so zu erklären. Der Apostel hat, wie in keinem andern Briefe, sich über das hohe Heil, das Christus gebracht und er predige, ausführlich und eindringlich und so ganz aus der begeisterten Fülle seines Glaubens ausgesprochen. Im Begriffe, die Predigt seines herrlichen Glaubens zu endigen, kann er nicht anders, — im Lobe des Höchsten muß er schließen, aber die Fülle der Empfindung drängt ihn allgewaltig, zugleich noch einmal alles das Große und Erhabene des Christlichen Heiles in einen kurzen Ueberblick zusammen zu fassen, und so schiebt er alle die Zwischensätze ein, die darauf abzwecken. Dadurch entgeht ihm um so leichter, je mehr die Empfindung ihn übermannt, die grammatische Fügung; er hält zwar das fest, daß er Gott preisen will, und nimmt diesen Gedanken mit *μόνῳ σοφῷ – χριστοῦ* wieder auf, aber, wie die frühere Fügung gewesen, weiß er nicht mehr, und, gleich, als ob die Dative *τῷ – μόνῳ* schon ihre volle Fügung erhalten hätten, wandelt er nach Erwähnung des Heilandes selbst die Doxologie in einen Relativsatz um. Mag dabei zugegeben werden, daß er unvollkommen, und grammatisch mangelhaft geschrieben hat, — wie der Strom, wo er ins Meer

stürzt, sich nicht mehr in den gewohnten Gränzen fassen läßt, sondern sich seine Bahn bricht, daß nur die Fülle sich ergieße, so kann auch Paulus die Fülle der Empfindung am Schlusse solches Schreibens nicht mehr in gerechter Schranke halten, — es sind nicht mehr Worte, die er zusammenstellt, — der Geist, der in ihm lebt, und die Fülle der Empfindung, die ihn beherrscht, bricht sich eigene Bahn.

V. 25. *τῷ δὲ δυναμένῳ*. natürlich Gott selbst — *στηρίξαι*: feststellen, aufrichten, stärken. — *κατὰ τὸ εὐαγγέλιον μου*, vielfach und wunderlich erklärt, muß wohl seine ganz gewöhnliche Bedeutung behalten: nach meinem Evangelium, d. h. nach der ganzen bis jetzt gepredigten Heilslehre, und ist nur wieder ein kurzer Ausdruck, in welchem der Apostel fortschreitend den Zustand, der durch das *στηρίξαι* den Christen gewonnen werden soll, näher bestimmt. Das Ganze so: euch stark machen, nach meinem Evangelium, d. h. euch so stärken, daß ihr nun lebet und handelt nach meinem Evangelium. — *τὸ κήρυγμα Ἰ. Χρ.*, weitere Erläuterung des Evangelii: und nach der Predigt von (über) Christus. — Alle nun folgenden Worte *κατὰ - γνωρισθέντος* sollen nur noch einmal auf die ganze Größe und Erhabenheit des Christlichen Heiles hinweisen, und sind gleichsam Angabe der Umstände, durch welche allein die Predigt das Evangelii möglich geworden ist. — *κατὰ ἀποκάλυψιν*: da geoffenbaret ist — *μυστηρίου*: Inbegriff des ganzen Christlichen Heiles, das Ewigkeiten hindurch verborgen war. — *φανερωθέντος - νῦν*: in der erst kürzlich eingetretenen messianischen Zeit. — *γραφῶν προφητικῶν*: die Weissagungen des A. T., welche auf das kommende Heil hinwiesen. — *κατ' ἐπιταγὴν*: nach Befehl, Willen, d. h. nach der weisen Veranstaltung Gottes, deren Werk das Christliche Heil ist. — *εἰς πάντα τὰ ἔθνη*, wohl nicht mit Rückert zu erklären: "unter allen Heiden", sondern: bekannt gemacht aller Völkern, allen Nationen, nach dem großen Lehrtypus des Apostels, daß alle zum Heile kommen sollen. — *εἰς ὑπακοὴν πίστεως*, Angabe des Zweckes der Offenbahrung des Evangeliums: daß fortan alle Gehorsam leisten dem Glauben, indem der Apostel, seinem großen Lehrsatze vom Glauben (s. oben) treu, nochmals auf ihn als die Bedingung alles Heiles hinweis't. — V. 27. *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ*, kurzer Ausdruck, wie oben I, 8. für: der uns durch Jes. Christ. geoffenbaret ist. So schön, als würdig schließt der Apostel mit der Lobpreisung Gottes!

13



